

IVITRA Research in Linguistics and Literature

# Overarching Greek Trends in European Philosophy

EDITED BY

Marco Antonio Coronel Ramos

30

John Benjamins Publishing Company

## Overarching Greek Trends in European Philosophy

*IVITRA Research in Linguistics and Literature  
Studies, Editions and Translations*

ISSN 2211-5412

This series aims to publish materials from the IVITRA Research Project. IVITRA carries out research on literary, linguistical and historical-cultural studies, and on history of literature and translation, specially those related to the Crown of Aragon in the Middle Ages and the Renaissance. The materials in the series will consist of research monographs and collections, text editions and translations, within these thematic frames: Romance Philology; Catalan Philology; Translation and Translatology; Crown of Aragon Classics Translated; Diachronic Linguistics; Corpus Linguistics; Pragmatics & Sociolinguistics; Literary and historical-cultural studies; and E-Learning and IST applications.

A complete list of titles in this series can be found on [benjamins.com/catalog/ivitra](http://benjamins.com/catalog/ivitra)

**Editor**

Vicent Martínes Peres

Universitat d'Alacant / IEC / RABL

**International Scientific Committee**

Ignacio Aguaded

Carlos Alvar

Robert Archer

Concepción Company Company

Adelaida Cortijo

Antonio Cortijo

Ricardo Silveira Da Costa

Ramon Ruiz Guardiola

Antoni Ferrando

Sara Poot Herrera

Dominic Keown

Coman Lupu

Enric Mallorquí-Ruscalleda

Isidor Marí

Giuseppe Mazzocchi†

Juan Francisco Mesa

Joan Miralles

Josep Maria Nadal

Veronica Orazi

Maria Àngels Fuster Ortuño

Akio Ozaki

José Antonio Pascual

Hans-Ingo Radatz

Rosabel Roig-Vila

Vicent Salvador

Francisco Franco Sánchez

Ko Tazawa

Joan Veny

Curt Wittlin†

**Volume 30**

Overarching Greek Trends in European Philosophy

Edited by Marco Antonio Coronel Ramos

# Overarching Greek Trends in European Philosophy

*Edited by*

Marco Antonio Coronel Ramos  
University of Valencia

John Benjamins Publishing Company  
Amsterdam / Philadelphia



The paper used in this publication meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences – Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI z39.48-1984.



[www.ivitra.ua.es](http://www.ivitra.ua.es)  
ISIC/2012/022



Federación Valenciana de Estudios Clásicos

DOI 10.1075/ivitra.30

Cataloging-in-Publication Data available from Library of Congress:

LCCN 2021021466 (PRINT) / 2021021467 (E-BOOK)

ISBN 978 90 272 0929 0 (HB)

ISBN 978 90 272 5914 1 (E-BOOK)

© 2021 – John Benjamins B.V.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publisher.

John Benjamins Publishing Company · <https://benjamins.com>

# Table of contents

Preface	VII
<i>Marco Antonio Coronel Ramos</i>	
<b>Section A</b>	
La oligarquía en la <i>Política</i> de Aristóteles	
Oligarchy in Aristotle's <i>Politics</i>	3
<i>Salvador Rus Rufino</i>	
Aristóteles, ¿más que un padre para Alejandro Magno?	
El filósofo y la educación del príncipe	
Aristotle, more than a father to Alexander the Great?	
The philosopher and the prince's education	21
<i>Adolfo J. Domínguez Monedero</i>	
O lugar dos Segundos Analíticos no conjunto do <i>Organon</i>	
The Place of the Posterior Analytics within the <i>Organon</i>	49
<i>António Pedro Mesquita</i>	
Aristóteles y el coro trágico ( <i>Poética</i> 1456a)	
Aristotle and the tragic chorus ( <i>Poetics</i> 1456a)	61
<i>Andrea Navarro Noguera</i>	
O debate sobre a educação musical na <i>Política</i> de Aristóteles	
The debate on musical education in Aristotle's <i>Politics</i>	73
<i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	
<b>Section B</b>	
El orfismo: La progresiva transformación filosófica	
de una religión heterodoxa y soteriológica	
Orphism: The progressive philosophical transformation of a heterodox	
and soteriological religion	91
<i>Francesc Casadesús Bordoy</i>	

Una aproximación a la figura de Plotino como θεῖος ἀνήρ An approach to the figure of Plotinus as θεῖος ἀνήρ	103
<i>Marco Alviz Fernández</i>	
De los pitagóricos a los neoplatónicos: Sobre la idea de sociedad alternativa en la filosofía griega From the Pythagoreans to the Neoplatonists: On the notion of alternative society in Greek philosophy	115
<i>David Hernández de la Fuente</i>	
Problems of Hellenistic ethics in Philo of Alexandria and Ambrose Problemas de ética Helenística en Filón de Alejandría y en Ambrosio	133
<i>Carlos Lévy</i>	
Hypatia's heterodox scientific teaching La heterodoxia del magisterio científico de Hipacia	145
<i>Clelia Martínez-Maza</i>	
<b>Section C</b>	
Letture scolastiche e trasmissione del testo di Cicerone in epoca antica School readings and the tradition of Cicero's works in the antiquity	165
<i>Paolo De Paolis</i>	
Lucrezio in Copernico: Sulla circolazione dei manoscritti di Lucrezio in Europa Lucretius in Copernicus: About Lucretian manuscripts circulation in Europe	185
<i>Mariantonietta Paladini</i>	
La canonización de un pagano: La adopción cultural de Aristóteles por el humanista Juan Ginés de Sepúlveda The canonization of a pagan: The cultural adoption of Aristotle by the humanist Juan Ginés de Sepúlveda	207
<i>Christian Schäfer</i>	
Ex philosophi auctoritate: Notas para una historia del Aristotelismo colonial Venezolano Ex Philosophi Auctoritate: Notes for a history of Venezuelan colonial aristotelianism	221
<i>Mariano Nava Contreras</i>	
La actualidad biohermenéutica de Aristóteles Actuality of Aristotle's biohermeneutics	253
<i>Jesús Conill</i>	
Index	269

# Preface

Marco Antonio Coronel Ramos  
Universitat de València / Estudi General

Civilization is born from memory given that there is no tradition without memory. Memory and tradition are sustained by words, since words are the privileged tool that human beings have at their disposal to move through time. Philology is the science that studies these words bearing the inter-generational transitions which fasten the details shaping civilization.

This book, therefore, offers a philological look at certain details that make up Western civilization. All of them have two facts as common denominators: (1) they all come from Greece, and (2) they have become essential to explain Western civilization, to understand European intellectual traditions and to perceive the certain meaning of our words. In other words, this book is a sort of archaeological dig carried out within Greek thought that reveals some of the ashlar that support European philosophy.

These statements should not be interpreted as an affirmation that the classical world is the origin of everything. They only emphasise the fact that the ancient world and particularly Greece are crucial in order to understand some essential aspects of our civilization such as our concept of society, our perception of arts or, above all, our words, from which emanate our hopes and fears, our love, hatred, grudges and surrenders. In this sense, the classical world integrates our dreams and underpins our realities.

This book aims to value this inheritance from three sources: (1) Aristotelian thought as representative of one of the most outstanding philosophical currents having had a great impact on the West; (2) approximations to other Greek philosophical schools with a verifiable impact in Europe; and (3) some examples illustrating the presence of Greek thought in the European tradition. The first of these sections is made up of works by Salvador Rus Rufino, Adolfo J. Domínguez Monedero, António Pedro Mesquita, Andrea Navarro Noguera and Fábio Vergara Cerqueira.

Rus Rufino's chapter is based on the observation that oligarchy, one of the six forms of state and government studied in Aristotle's *Politics*, was the most frequent political form of organisation and, perhaps, the only one that had demonstrated

its sustainability and viability along time in spite of being one of the three types of degenerate political systems. Rus Rufino analyses accurately the different philosophical stances maintained by Aristotle on this organisation of the state dominated either by a few or by the rich.

Domínguez Monedero highlights the references to the education of Alexander the Great by Aristotle. He defends that the education received by the prince was not unusual among people of a high social status. This assertion contrasts the hypothesis of other authors, as long as it is stated that the main purpose of Aristotle's instruction was not the practical aspects of politics. Domínguez Monedero argues that Alexander acquired that kind of knowledge and such skills from his father.

After these two works focused on Aristotle as a theoretician of politics and pedagogy, Mesquita deepens some aspects related to the Aristotelian corpus. Concretely, he explains how the treatise known as *Posterior Analytics* came to occupy its place within Aristotle's collection. Therefore, he traces the history leading to the constitution of the *organon*, highlighting especially its concept, composition, order and internal chronology. Thus, problems regarding its authenticity and its relative and absolute dating are meticulously debated.

Navarro Noguera underlines how Aristotle's *Poetics* 1456a sustains the modern theories on the function of the tragic chorus. Particularly, it is suggested that the chorus might not be separated from the action being considered a character. In this context, Aristotle would be criticizing the common practice introduced by Agathon of reducing the choral lyrics to the so-called *embolima*.

This first section concludes with a chapter by Vergara Cerqueira pointing out that Aristotle's *Politics* VIII reveals the pedagogical discussion taken place in Athens on the role of music in the education of its citizens. Vergara explains flawlessly how Aristotle objected to those who believed that music could lead to effeminacy and weakness of spirit. In that context, Aristotle defended that music might interfere with the ethical part of the soul, this being the reason why youth should come into contact with melodies imitating those virtues recommended for citizens such as freedom, temperance, moderation or bravery.

The second part consists of five works signed by Francesc Casadesús Bordoy, David Hernández de la Fuente, Carlos Lévy, Marcos Alviz Fernández and Clelia Martínez-Maza, respectively. All of them are related to Greek philosophical trends which may not be counted among the most widespread philosophies neither in the ancient World nor in tradition.

Casadesús Bordoy's chapter focuses on Orphism, a mystery religion which introduced some principles that would clash with the most accepted religious beliefs in Greece. It is commonly accepted that it was first limited to secret circles, later growing in a stepwise manner thanks to Plato's re-elaboration. Then, Orphism would have acquired a new philosophical dimension by introducing the

hope of after-death salvation for purified souls. This postulation became central in Platonism determining its epistemological, ethical and political foundations.

Hernández de la Fuente's contribution addresses the relationship between two philosophical groups clearly representing the desire to flee from this world (*fuga mundi*): Pythagoreans and Neoplatonists. This chapter details the alternatives in life offered by these philosophical trends, namely, to overcome social conventions applying a contemplative way of life guided by a charismatic leader. Therefore, aspects such as the proposal for a contemplative life, the contradiction between real and utopian communities, and the doctrines on the return of souls to their divine origins are precisely described and illustrated.

Alviz Fernández provides a brief analysis of the figure of the Neoplatonic master Plotinus as a divine man using Max Weber's theories on charisma and charismatic leadership. As a consequence, Alviz Fernández creates a methodological framework to understand the five categories involving the action of an individual considered divine. These categories are social, political, ascetical, magical and mystical. With these tools, the Pythagorean charismatic community and the Neoplatonic circle of Plotinus in Rome are depicted and explained.

This section continues with a work by Lévy clarifying the apparently ambiguous relations maintained by Ambrose of Milan with Philo of Alexandria. This ambiguity is evident in a contradictory fact: Ambrose made generous use of Philo's works as a source of information about Hellenistic and Middle Platonic thought, whilst mentioning him only once estimating that, being a Jew, Philo was unable to lift himself up to the heights of spirituality which he, Ambrose, had supposedly reached. This chapter examines the most outstanding ambrosian passages in which key concepts of hellenistic ethics appear presumably taken from Philonic treatises.

Martínez-Maza's collaboration closes this second section with a work on Hypatia of Alexandria. She spells out that some Enlightenment intellectuals opposed to the Catholic Church revived Hypatia *the scientist* portraying her as a female icon. However, science appears to be merely one knowledge among other techniques used by Hypatia to teach philosophy. She seemed to follow the procedures employed by Neoplatonism, considered the most popular philosophical school at that time in Alexandria. Martínez-Maza describes how her scientific practices were misunderstood by the Alexandrian Church, presumably taken to justify her violent assassination.

This book's third part devoted, as mentioned above, to the presence of ancient philosophical traditions in the Western World, is made up of five collaborations signed by Paolo de Paolis, Mariantonietta Paladini, Christian Schäfer, Mariano Nava Contreras and Jesús Conill.

De Paolis' contribution introduces the topic of oratory and rhetoric which, together with philosophy and historiography, may be considered other privileged

channels for the transmission of classical heritage. Specifically, De Paolis states that Cicero's reception in Antiquity is mainly connected to his speeches, as it might find out (1) from the judgements of his *laudatores*, (2) from his role in the ancient school and (3) from the witness of extant ancient manuscripts. Conversely, according to De Paolis' work, Cicero's philosophical works seems to have been less esteemed. Thus, it is pointed out that interest in these philosophical writings is only detected in some Christian authors.

Paladini's chapter is related to the presence of Epicureism in Europe. Concretely, her work aims to determine if Copernicus could have consulted Lucretius' *De rerum natura* before writing his *De revolutionibus* or during its composition. Paladini highlights some evidence which leads to the idea that Copernicus effectively had in mind Lucretius' poem given the words inserted in titles, verses and particularly in the manuscript containing his masterpiece.

Schäfer transfers the matter of this book to the philosophical problems arisen after the discovery and colonisation of America. The Spaniards in time, as it could not be otherwise, looked to classical thought to explain their present. The famous quarrel between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas ought to be placed in that philosophical context. Schäfer explains how their respective arguments reflect a longstanding tradition of the academic discussion of the just war theory.

Nava Contreras' work also takes us to America, thoroughly describing the evolution of Aristotelianism in colonial Venezuela, taking a look at the works by Alonso Briceño and Juan Antonio Navarrete. The first, who lived out his last years in Trujillo, between 1661 and 1668, may be considered the pioneer among American philosophers; the latter seems to be the last philosopher from colonial Venezuela.

The last work of this book is by Jesus Conill who attempts, first, to solve the question whether Aristotle's naturalistic interpretation of human nature continues to be worthwhile. Based on this initial question, Conill provides a particular interpretation of the fruitful Aristotelian thinking by connecting him to the Spanish philosophical tradition of the 20th century represented by José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri and Pedro Laín Entralgo. Conill also links Aristotle's philosophy to some current trends within the new Economy such as Amartya Sen's capability approach.

## **SECTION A**



# La oligarquía en la *Política* de Aristóteles

Oligarchy in Aristotle's *Politics*

Salvador Rus Rufino

Universidad de León

## 1. Introducción

Aristóteles a lo largo de su vida tuvo la oportunidad de observar y estudiar diversas formas de Estado y de gobierno, por ejemplo, el régimen tiránico de Hermias, la monarquía macedónica y otras muchas constituciones políticas que conoció a través de las noticias que le llegaron tanto de amigos como de sus discípulos. Al mismo tiempo, estudió con profundidad la evolución histórica y política de Atenas como demuestra su obra *La constitución de los atenienses*. Coleccionó muchos textos políticos y leyes que utilizó para componer su obra la *Política*, donde reflexionó sobre los presupuestos generales de la vida en la comunidad basada en las experiencias históricas, criticó a las ideas y a las propuestas de autores precedentes como Platón, propuso una teoría general de las constituciones, analizó los pilares sobre los que consideraba que debían asentarse la vida política, indagó sobre las causas de las revoluciones en las formas de Estado y de gobierno, estableció unos medios adecuados para prevenirlas y evitar su desaparición y concluyó con una descripción del Estado mejor y de la necesidad de formar y educar a todos los ciudadanos. En suma, profundizó en dos aspectos, de un lado, sobre la ciencia política cuyo fin es la construcción, la estabilidad y la perdurabilidad de la mejor ciudad. Este ideal debe fundamentarse en la experiencia política real e histórica que exige la observación de la realidad contemporánea, conocer el pasado y proyectar soluciones para el futuro. De otro, el estudio del contexto social tal como comparecía ante su mirada de investigador y pensador, por esta razón la historia para él debía ocupar un lugar preeminente para desde la experiencia del pasado, explicar el presente y proyectar soluciones en el futuro. El método de análisis de la oligarquía le permitió mostrar por qué y cómo se establece este régimen en las ciudades (*pólis*), las patologías que sufren, los errores y los aciertos de los oligarcas, así como los medios más apropiados para garantizar la estabilidad y la continuidad de este régimen político.

El tratamiento de la oligarquía por Aristóteles respondió a un análisis de la realidad política desde dos dimensiones, la situación vital inmediata y la experiencia

histórica conocida y documentada. Él no se interesó por la construcción de un estado mejor, ideal o inventar una utopía como realizó su maestro Platón y otros autores. Su propósito fue buscar soluciones a los problemas sociales mediante el diseño de una forma de organización política digna, posible y que respondiera a las exigencias de los seres humanos. Una estructura social que potenciaría y no ahogara el modo de ser del hombre, que es esencialmente social. Este acusado realismo le llevó a admitir que “los regímenes políticos son principalmente dos: la democracia y la oligarquía” (ARISTÓTELES, 2018: 1301b 39–40). La afirmación es una conclusión tanto de la experiencia, como de la investigación histórica realizada sobre las distintas formas de estado y de gobierno. En el siglo IV a.C. un pensador como Aristóteles podía estar seguro de que las únicas constituciones políticas que se habían dado en la historia y se repetían de una manera cíclica con características semejantes, eran la democracia y la oligarquía. La mirada crítica de Aristóteles comprendió que la alternancia del poder político es o estar en manos de unos pocos o de muchos. Democracia y oligarquía son dos caras de la misma moneda desde el punto de vista de la consideración política de la experiencia de la evolución histórica de las formas de estado y de gobierno. La legitimidad de la democracia se fundamenta en la participación de todos los ciudadanos en el gobierno. En cambio, la de la oligarquía está en el buen orden y en el equilibrio de fuerzas entre los ricos que siempre constituyen una minoría social (JILL, 2005: 68–79; MULGAN, 1991: 307–322; DAVIS, 1996: 115–117; MITFORD, 1795: 288–299 y 473; MOORE, 1986: 19–24; WHIBLEY, 1896: 105–139; ARISTÓTELES, 2018: 1321a 1–4). La solución a esta aparente dicotomía se cifra en conseguir la mezcla o una síntesis equilibrada de ambos extremos: el poder lo detentan y ejercen unos pocos en representación de muchos, este régimen se denominó *politeía*. Mantener esta afirmación significa mirar con ojos críticos y muy penetrantes el pasado y la situación existente. Aristóteles no fue un renovador social, ni un líder político, fue un pensador que no especuló en el vacío porque pretendió una mejora progresiva de la vida política y social a partir de lo dado, de lo real y existente, rechazó de los planteamientos utópicos y las realidades ficticias, que criticó en el libro II de la *Política* (ARISTÓTELES, 1997: 59–74).

Las alternancias entre las formas de Estado y de gobierno tienen su origen en la actitud de problematizar todo lo que conocemos y experimentamos, entre ellas las ideas y la manera de organizar la comunidad política. De esta crítica constante surgieron propuestas nuevas, respuestas y soluciones a problemas sociales que permitieron mejorar la vida de los hombres. Quizá lo más importante de esta actitud es que Aristóteles en sus obras ofreció reflexiones y proporcionó recursos para responder de forma adecuada a la recurrente cuestión por el ser, el sentido de la vida del ser humano dentro de una estructura política, en una forma de Estado. Es decir, se buscan respuestas a los problemas que acaecen dentro del ámbito de lo político y de la esencia de la vida social, que determina una existencia digna, bella y completa para el hombre.

Los conflictos sociales las luchas por el poder en las ciudades griegas se centraron, una y otra vez, en la cuestión del número de los que deben participar en el gobierno de la comunidad, esto es, si deben ser muchos o pocos. La aristocracia y la oligarquía son las formas de gobierno de los pocos que demuestran tener fortuna y propiedades, y son éstos los que se consideran con la capacidad para asumir el gobierno de la comunidad (KNAUSS, 1979: 123–124; ARISTÓTELES, 1970: 1328b 32 y 1291b 10–12). Ambas tienen un denominador común: la soberanía y las decisiones las toman un grupo limitado y reducido de ciudadanos. En el caso de la aristocracia, sobre algunas cuestiones; en las oligarquías sobre todas. La diferencia entre una y otra es el fin que cada una persigue. El propósito de la aristocracia es conseguir el bien común de todos ciudadanos, que se resume en la educación, entendida como formación del futuro ciudadano para hacerle capaz de actuar y juzgar por sí mismo, respetando las leyes de la *pólis* (JAEGER, 1974: 41–55). La finalidad de la oligarquía no es el bien de la comunidad, sino la preservación y el incremento de la riqueza de los oligarcas (ARISTÓTELES, 1971: 1366a 6–7).

La democracia nunca llegó a extenderse a la totalidad de los ciudadanos que vivían en una *pólis*. La distinción más importante que se puede realizar es cuantitativa, es decir, el número mayor o menor de los que ejercían la soberanía. En las democracias el número se amplía y en ningún momento se pudo llegar a apreciar el predominio de la masa popular, excepto en las situaciones de revoluciones lideradas por demagogos. Los instrumentos que utilizaron las distintas democracias fueron la supremacía de la ley, la libertad individual y la participación de los ciudadanos dentro del marco de la constitución. Tanto en los gobiernos de pocos como en los de muchos, las más altas magistraturas tienen su origen en la comunidad de ciudadanos de pleno derecho. Estas se coordinan entre sí, independientemente de sus funciones, y su actuación conjunta está dirigida hacia el respeto y el cumplimiento de la ley. La diferencia esencial para un griego fue concretar el número de participantes y la cantidad de dinero necesaria para desempeñar un cargo político (KNAUSS, 1979: 143–144; SHEAR, 2011: 1–69 y 286–312).

## 2. La oligarquía en Grecia

Algunos autores de la literatura griega muestran que la oligarquía no siempre fue denostada, ni criticada (BUCKLEY, 1996: 407–423; OSTWALD, 1986: 344–355; OSTWALD, 2000b: 385–397; ROBINSON, 1997: 110–115; ADKINS, 1960: 55–89). La *pólis* o cualquier otra comunidad política, es un espacio en el que se dirimen intereses conflictivos entre los ciudadanos y entre las clases sociales que la componen. Cuando Atenas estaba sumida en una de sus peores crisis que amenazaba su existencia, los atenienses eligieron a Solón para reformar la constitución y reducir el

poder de los ricos que estaban sometiendo a la población agrícola a la esclavitud porque no podían satisfacer las deudas contraídas (FINLEY: 1986: 13). Aristóteles conoció muy bien esta época, como se puede comprobar en la *Política* y en la *Constitución de los atenienses*. Las reformas del sabio Solón permitieron recobrar la dignidad del hombre como ciudadano perteneciente a la *pólis*, en la que él es y forma parte de la comunidad, no por concesión de un poder externo, sino por su propia condición (KNAUSS, 1979: 58, 72). El interés del estado se sitúa por encima de los intereses individuales, familiares o de casta social (KNAUSS, 1979: 113). La política para un griego ocupaba gran parte de su vida y tenía una influencia muy importante en su existencia, en todas las actividades y en todas las decisiones de los hombres. La oligarquía rompió con esta armonía y redujo la totalidad de la política a particularismos grupales, porque en este régimen político los hombres se consideraban desiguales en virtud y mostraban unas diferencias, en principio, accidentales que con el paso del tiempo se convirtieron en absolutas. La evolución histórica marcó el devenir de la política. Cuando los oligarcas por sus excesos y soberbia fueron perdiendo poder económico frente a una clase de ciudadanos dedicados a actividades mercantiles, productivas o de otro tipo. El ascenso de los nuevos ricos provocó un incremento de su confianza hasta sentirse con las fuerzas suficientes para disputar el monopolio del poder a los nobles, y en muchos casos conseguir vencerlos (ARISTÓTELES, 2018, 1300a 17 y 1304b 35; FINLEY, 1986: 26).

Las oligarquías que conoció Aristóteles se habían establecido como una reacción contra una democracia ateniense derrotada en la Guerra del Peloponeso, o bien impuestas por Esparta que “se jactaba de que su constitución política oligárquica se había mantenido inalterada a lo largo de diez generaciones: de ahí que se concluyese que una oligarquía estable era preferible a una democracia voluble e inquieta” (FORREST, 1966: 13). Estas oligarquías, que estaban situadas en ciudades estratégicas para mantener y garantizar el dominio de la Hélade, desaparecieron en cuanto Esparta les retiró su ayuda, o no pudo mantener por más tiempo su influencia.

La experiencia de Aristóteles le llevó a considerar que el problema político fundamental era ordenar la participación de los ciudadanos en el gobierno de la comunidad, bajo unas leyes establecidas y aceptadas por ellos. En este contexto es muy relevante el número de los que participan, porque si son muchos habrá que establecer unas instituciones propias de la democracia, pero sin ser pocos, el régimen instaurado será la oligarquía. De este modo, en la evolución histórica la oligarquía puede considerarse un paso intermedio entre la monarquía absoluta y la democracia. Cuando las casas dinásticas degeneraron era fácil que se adueñaran del poder unos pocos, que solían ser personajes muy próximos o de la máxima confianza de los monarcas, que acumularon riquezas y posesiones gracias a la generosidad y el aprecio del rey. Solían ser los fieles servidores de la monarquía que

conocían los resortes del gobierno y del poder y, por tanto, eran capaces de controlarlos para hacerse con el gobierno y someter a toda la comunidad bajo su mando. Las oligarquías desaparecían cuando el pueblo incrementaba su deseo de ser libre y de mostrarse libre de todo dominio que pudiera condicionar su destino. La libertad social, política y antropológica que sienten los ciudadanos y desean poner en práctica es el motivo que convierte en inviable a la oligarquía.

Píndaro en su poesía alabó a un grupo reducido de ciudadanos que calificó de sabios, porque siempre estaban vigilando y atentos a cuanto pudiera suceder en la ciudad. La sabiduría es patrimonio de pocos y este reducido número es el que ordena y pone en marcha las mejores políticas para conseguir el desarrollo y la estabilidad de la ciudad (PÍNDARO, 1959: II, 88). Heródoto, agudo observador de la realidad y conocedor de la historia, realizó por medio de Megabizo un alegato a favor del gobierno de un número reducido de personas, porque de esa manera el poder estaría controlado de forma exclusiva por los que suelen ser los mejores, y tienen la capacidad y los medios suficientes para llevar a término los proyectos políticos más valiosos y beneficiosos para todos. La figura del oligarca aparece bien cincelada y adornada con unas características propias y exclusivas: solidez, riqueza, nobleza, poder, red de relaciones y gustos muy sofisticados. Todos estos atributos los convierten en ejemplos a imitar, personajes en los que inspirarse y en modelos de comportamiento (HERÓDOTO, 1979: III, 81.1 y 82.1–8).

De todas las cualidades la única que un ciudadano normal no puede conseguir es la nobleza, que se posee por haber nacido en una familia concreta, que disfruta de esa distinción social y política. Esta circunstancia puede transformarse en excelencia, entonces tendremos una aristocracia, pero también se puede mutar en codicia, avaricia, despotismo, etc. entonces la figura del gobernante se convierte en un tirano o un oligarca. En esta evolución se aprecia cómo un régimen puede desviarse o mantenerse buscando el bien de los gobernados. ¿Qué es lo que mueve la conducta de un oligarca para hacerse y asegurarse la permanencia en el poder y la continuidad de su descendencia en los cargos de gobierno? Tucídides afirmó que suelen asumir la responsabilidad política por su pertenencia a un linaje rico y poderoso, con influencias y redes sociales, pero también tienen que demostrar poseer formación, algunos méritos y cualidades personales. Su valoración moral es negativa porque cuando se establece la comparación con la democracia se dice que ésta es el régimen donde el poder reside y lo ejerce el pueblo, mientras que la oligarquía lo monopolizan unos pocos que lo ejercen en beneficio propio, disimulando sus intenciones y diciendo que son los mejores los que deben gobernar y no la multitud ignorante y manipulable (TUCÍDIDES, 2000: II, 82.8; II, 37.1 y VIII, 64.3; RAAFLAUB, 1983: 37–41).

La oligarquía es el régimen político opuesto a la democracia. En tiempos de Pericles se generó un modelo de sistema democrático que fue alabado e imitado,

cuya memoria y ejemplo todavía hoy perdura y se sigue estudiando. Al mismo tiempo se desarrolló una corriente de opinión contraria a la democracia, que añoraba los tiempos pasados en los que la aristocracia dirigía la vida política de las ciudades. El escrito más significativo es el texto anónimo atribuido un viejo oligarca: *La República de los Atenienses*. En su opúsculo criticó los fundamentos de la democracia ateniense, la igualdad, la libertad de palabra, la participación política de los ciudadanos, etc. que se había ganado el pueblo. Es una muestra de su oposición a la democracia, las ideas que la justificaban y sus fundamentos. En esta obra el autor se muestra como un adversario del sistema democrático y un defensor acérrimo de la oligarquía. El texto contiene un agudo análisis, que le sirvió para criticar de manera ponderada el régimen político ateniense. Sus argumentos iban dirigidos a convencer a los aristócratas de que la evolución de la democracia constituía un paso irreversible, no se podía derribar, ni sustituir por otro régimen. Reconocía que la democracia carecía de los mecanismos necesarios y adecuados para corregir sus propios errores y poder mejorar. Señaló que uno de los defectos del régimen democrático era que el ejercicio del poder dependiera del criterio de una mayoría, que anula y se impone, a veces por la fuerza, a la opinión de los mejores y más preparados. Esto facilitó el camino para encumbrar a los ciudadanos más oportunistas y peores a las magistraturas más importantes y, desde esa posición, lograron dominar al pueblo. Concluyó que no existía ni solución ni alternativa, porque no se puede evitar que la masa popular que vive en la *pólis* sea indisciplinada, caprichosa, ignorante y deshonesta. El autor del texto no abdicó en ningún momento de sus convicciones. En su interior seguía vivo el deseo de retornar al antiguo orden aristocrático definitivamente perdido. Fue consciente de que el cambio operado en Grecia impedía volver a las formas de Estado y de gobierno aristocráticas del pasado, porque sus fundamentos teóricos y el mismo régimen, no podían ser aceptados por una masa popular que había asumido la responsabilidad de ejercer el poder y el gobierno de la comunidad, hasta el punto de que consideraban que era un derecho inalienable y una obligación individual y colectiva. Por tanto, el autor reconoció que la dinámica de la historia y la realidad sociológica conducían a que en Atenas inexorablemente se impusiera la democracia. Lo único que le quedaba al viejo oligarca era exponer de forma resignada y con un regusto amargo de tristeza, pero con objetividad y frialdad, el ocaso de Atenas, y señalar con satisfacción que ésta no volvería a gozar del esplendor de otros tiempos. Terminó examinando qué régimen político, la forma de vida habían escogido los atenienses y cómo la conservaban en un mundo que se había transformado social, política, económica y culturalmente (PSEUDO JENOFONTE, 1971: I.1).

Para los oligarcas la evolución que se produjo en Atenas en el siglo V a.C., tuvo como consecuencia que los pobres, la mayoría de la población, se convirtieron en un grupo social y políticamente más fuerte que los ricos y nobles, gracias en parte

a la transformación de la economía ateniense, que pasó de ser básicamente agrícola a convertirse en una potencia naval que administraba un imperio marítimo muy amplio, que llenó las arcas del tesoro de Atenas y generó una gran actividad mercantil y militar que tuvo como centro la capital del Ática (PSEUDO JENOFONTE, 1971: I.2). Durante la talasocracia ateniense los pobres fueron los que con su fuerza impulsaron las naves, lucharon en las guerras y contribuyeron a la construcción, mantenimiento y expansión de este proyecto político y su engrandecimiento. Esta masa popular fue la que arriesgó su vida, reivindicó su protagonismo histórico y político, reclamó formar parte de los órganos de gobierno y decisión del sistema político y demandó una apertura de las magistraturas para que accedieran todos aquellos que poseyeran derechos civiles para desempeñarlas (PSEUDO JENOFONTE, 1971: I.2-4). El régimen democrático se mantuvo y perduró porque, en opinión del autor, ya no se reconocía la *eunomía*, como fundamento de la convivencia política, que preservaba la preeminencia social de los antiguos aristócratas terratenientes y, por tanto, yugularía la actividad comercial y mercantil de los pobres. Estos, conscientes de que no forman parte de la clase de los mejores, se unieron para establecer una *pólis* donde se pudiera vivir, aunque ésta no sea la mejor, ni cumpla la medida de un deseo algo más exigente. El pueblo ateniense eligió la libertad para ser dueño de su destino, en lugar de ser gobernados por los supuestamente mejores (PSEUDO JENOFONTE, 1971: I.4-8).

El sistema democrático también tiene inconvenientes. Por un lado, se abusa de la burocracia que provoca un retraso en la toma de decisiones, en cambio acátuá como un valladar contra los intentos de los políticos que embaucan al pueblo para realizar reformas radicales. El ostracismo en la democracia se convirtió en un medio útil y justo para evitar el asalto al poder de oportunistas y demagogos; en algunas ocasiones se abusó de él para expulsar de la ciudad a políticos competentes, que por sus hechos o palabras se habían enemistado con grupos poderosos, como fue el caso de Temístocles.

Los viejos oligarcas escriben y opinan desde una posición política que saben que no volverán a recuperar; dejando a un lado sus sentimientos, acierran a analizar con objetividad los éxitos y los fracasos del régimen democrático. Fueron capaces de apreciar los valores y admitir que la democracia no se hundirá por sí misma. Para derrotarla y cambiarla por otro régimen era necesario el uso de fuerzas externas, como sucedió en Atenas después de la derrota en la Guerra del Peloponeso (CARDENAL, 1971: XIV-XVI; PSEUDO JENOFONTE, 1971: III.13). El texto es un ejemplo elocuente de la posición crítica de los oligarcas que habían perdido su influencia con el establecimiento de la democracia y sus ideas no eran compartidas por una gran mayoría de la población. En la práctica la reacción fue mucho más drástica, pero no aportó elementos teóricos nuevos, ni constituyó un régimen mejor. El texto es un fiel reflejo de una situación histórica concreta. Los conflictos se generaron en

Atenas entre demócratas y oligarcas durante un largo período de tiempo, indujo a algunos a pensar que era posible volver a la constitución ancestral, a la *pátrios politeía* que fue un modelo recurrente en la literatura y en el pensamiento político griego. El final del proceso fue establecer una oligarquía en Atenas mediante un acuerdo tácito entre la élite ateniense culta, rica e instruida y la masa de ciudadanos con derechos. Aquéllos se comprometieron a aceptar y respetar las instituciones políticas y las leyes democráticas, y éstos les entregaron el poder sin oponer resistencia (FINLEY, 1986: 41–48). En la historia de Grecia se establecieron y desarrollaron regímenes oligárquicos que procuraron el orden, la paz y el progreso de las ciudades como las de Esparta, Creta, Tebas y Megara. Sus políticas consiguieron la cooperación y la coordinación armónica entre los ciudadanos y proporcionaron un orden interno basado en un derecho correcto y adecuado para esa coyuntura histórica concreta (TUCÍDIDES, 2000: IV.84; VLASTOS, 1983: 498–500).

### 3. Los gobiernos de pocos: Aristocracia *versus* oligarquía

Aristóteles definió el sistema aristocrático como el gobierno de los mejores que proponen lo mejor para la *pólis* (ARISTÓTELES, 2018: 1279a 35–37). En este régimen las magistraturas y los honores se otorgan de acuerdo con la virtud – *areté* – (ARISTÓTELES, 2018: 1294a 10–11); los que ocupan los cargos en la aristocracia son excelentes en la virtud, buenos ciudadanos en términos absolutos y no sólo según una referencia determinada (ARISTÓTELES, 2018: 1293b 1–12, 1293b 40–41). Así pues, la aristocracia se funda en la virtud, complementada por la estimación del pueblo y la riqueza, pero ésta última no es un requisito imprescindible (ARISTÓTELES, 2018: 1293b 20–21, 1293b 14–15, 1293b 17–18).

En la definición de la aristocracia juega un papel decisivo la *areté* (virtud). La traducción de esta palabra reviste de muchas dificultades. La virtud se relaciona con *árystos* el mejor, el virtuoso, el superior y con *aristokratía*, dominio de los mejores, y no de los nobles, como suele entenderse. La elaboración de este concepto es muy anterior al tiempo de Aristóteles (JAEGER, 1974: 19–37). En Grecia la virtud englobaba un conjunto de cualidades y actitudes como la educación, la razón, la habilidad, la distinción, el decoro, la valentía y el dominio de sí. Desde el exterior se percibía como fama, prestigio y bienestar espiritual y material. Es el compendio de todas las características deseables y su excelencia se muestra como potencia interior que se proyecta hacia el exterior, practicando acciones singulares. Lo esencial de la virtud se refiere al comportamiento, que muestra, en última instancia, su existencia o su ausencia en el ser humano. Por lo tanto, la virtud exige, de un lado, la consideración externa, que la comunidad concede al individuo y, de otro, la prueba ante el caso concreto. Por eso, un griego decía de alguien que “se mostró justo”. La

revelación de la virtud se da en el obrar rectamente, cuando el individuo la posee activamente. Por esta razón, a los miembros de la aristocracia antigua se les atribuía la virtud, porque la mostraban en su comportamiento (ARISTÓTELES, 2017: 1102a 5–18, 1106a 14, 1131b 15; SALKEVER, 1990: 240–241). Es decir, el virtuoso es el que realiza el comportamiento adecuado y que se espera de él, cuando debe realizarlo. El régimen aristocrático se basa en el aprecio de la virtud sobre todo lo demás, y mientras se mantenga esta estima entre los gobernantes, el régimen tiene garantizada su perdurabilidad.

Un componente distintivo de la aristocracia es la educación, por eso se puede afirmar que “el *hóros* de la aristocracia es la *areté*, preparación para la cual es desde luego la *paideía*” (ARISTÓTELES, 1971: 88, n. 93). La formación permitía que el hombre pudiera participar en la vida pública con decoro y conocimiento. En el caso de asumir responsabilidades políticas, dirigir conforme a la razón sus propios asuntos y los de la comunidad. Esto explica que las magistraturas se distribuyan según la educación y la virtud, y las desempeñen hombres instruidos, que la comunidad los consideraba como los más aptos para el cargo porque habían acreditado y demostrado tener cualidades y unos méritos superiores a los demás (ARISTÓTELES, 1971: 1365b 34; 2018: 1293b 9–10, 1299b 25, 1278a 19–20). La conjunción de estas características dio lugar al hombre noble que luchaba por alcanzar la excelencia, a través de la continua educación de sí mismo.

Este ideal pudo formarse en la epopeya homérica porque estos hombres existieron realmente y crearon un grupo o clase social de iguales, cuya única diferencia era la cantidad de riqueza y de poder que cada uno poseía (KNAUSS, 1979: 50). En la época de Aristóteles era difícil que pudiera darse este régimen político con su anterior pureza, pues para distribuir las magistraturas según los méritos, por ejemplo, era preciso que los ciudadanos se reconocieran sus cualidades, algo muy difícil en una ciudad dividida en grupos sociales diferenciados y muchas veces enfrentados. Como contrapunto Aristóteles presentó a la aristocracia como uno de los mejores regímenes, como la más universal y preferible de las formas de gobierno. El mejor régimen equivale a los regímenes aristocrático y monárquico, que sitúa la virtud como fundamento del sistema jurídico, político y social (ARISTÓTELES, 2018: 1308a 3–11, 1297a 8–10, 1273a 4–6; 2018: 1289b 16–17, 1293b 18). No obstante, Aristóteles fue realista al señalar que este régimen tiene pocas posibilidades de establecerse y la mayoría de las ciudades nunca han sido regidas por una aristocracia, porque siempre estuvieron gobernadas por sistemas políticos que se identifican o están próximos a la democracia o a la oligarquía (ARISTÓTELES, 2018: 1289b 33–3, 1295a 31–34, 1290a 16–17, 1306b 24–25 y 1307a 34).

El realismo de Aristóteles lo anticiparon Tucídides, Platón y Demóstenes. Los tres se mostraron críticos con la oligarquía. Tucídides reprobó los métodos de Nicias para hacerse con el poder (TUCÍDIDES, 2000: VI.II, 7) y la rigidez del régimen

de Esparta (TUCÍDIDES, 2000: I.191, III.82.1, IV.74.3–4, V.31.6 y V.81.2), porque él consideraba reprobable que las clases más ricas usaran la conspiración, la fuerza, la demagogia y el engaño al pueblo para acabar con la democracia. Platón comparó la oligarquía con la plutocracia en la que los gobernantes ponen todo su empeño en incrementar y conservar la riqueza obtenida (SLINGS, 2003: 555c-556b; HERMAN, 1922: 324b-325c). Al mismo tiempo, criticó a la democracia porque se había convertido en un régimen político dominado por un grupo que tomaba decisiones sobre todos los temas que afectaban a la comunidad, por eso los consideró una forma de oligarquía encubierta. Finalmente, Demóstenes, coetáneo de Aristóteles, afirmó que los oligarcas tienden a monopolizar el poder para realizar todos sus caprichos y satisfacer las tendencias y gustos de unos pocos, por esta razón es el peor de todos los regímenes (DEMÓSTENES, 1937: XXIV.75–76, XV.18–21, XXII.32).

En la aristocracia, la oligarquía y la democracia lo que opinan los que participan en el gobierno tiene fuerza legal (ARISTÓTELES, 2018: 1317a 2–3). Pero la aristocracia se diferencia de los otros dos porque a los que dirigen la comunidad se les reconoce socialmente la excelencia de sus cualidades, su educación y sus virtudes que muestran en su comportamiento. Los aristócratas, a diferencia de los oligarcas, deciden sobre algunos asuntos que suelen requerir una cierta preparación y formación. En cambio, el pueblo sobre los demás (ARISTÓTELES, 2018: 1298b 7).

La conservación de la aristocracia exige que los gobernantes se comporten y actúen guiados por los preceptos de la razón, tanto con los súbditos, como con los que ocupan las magistraturas. Deben evitar provocar agravios a los ciudadanos, y dejar la administración a los que tienen las dotes de mando, para que no vean deprimidas sus aspiraciones y conspiren contra el régimen (ARISTÓTELES; 2018: 1300b 3–5).

Si los que establecen una aristocracia cometan el error de dar la mayor parte del poder a los ricos carentes de virtud, que sólo buscan el lucro personal y engañar al pueblo, el régimen se destruye y degenera en una oligarquía (ARISTÓTELES, 2018: 1308a 3–11, 1297a 8–10, 1273a 4–6), donde los oligarcas se atribuyen todas o la mayoría de las magistraturas con el único fin de enriquecerse mediante el uso de los privilegios que concede el cargo político, y las posibilidades que les ofrece el ejercicio del mando, por ejemplo, Esparta perdió su carácter aristocrático por conceder un amplio poder a los Éforos (ARISTÓTELES, 2017: 1160b 11–16).

Toda esta argumentación de Aristóteles tiene su paralelo práctico en un momento de la historia de Atenas. Después de las Guerras Médicas dominó el Consejo del Areópago, apoyado en el prestigio que le concedió la victoria de Salamina. Los estrategos, desesperados ante la situación, proclamaron que cada uno cuidara de salvarse a sí mismo. En cambio, el Areópago procuró ocho dracmas a cada ciudadano y los embarcó en las naves. Por esta acción todos reconocieron la dignidad del Areópago y los atenienses fueron muy bien gobernados en aquel tiempo (ARISTÓTELES, 2018: 1270b 16).

Si la aristocracia es incapaz de mantener una disciplina rigurosa entre sus miembros degenera en un régimen oligárquico donde los ricos y los nobles ejercen la soberanía (ARISTÓTELES, 1970: 23. 1–2; 2018: 1279b 5 y 1289a 29). Si el poder se disfruta en virtud de la riqueza, entonces no es esencial que sean muchos o pocos (ARISTÓTELES 2018: 1279b 17–18 y 36–40, 1290b 19–20; SKULTETY, 2011: 93–95). Por esta razón afirmó que “hay oligarquía cuando la soberanía la tienen unos pocos que son ricos” (ARISTÓTELES, 2018: 1290b1–3); el número de gobernantes es un accidente que no define un régimen, lo que caracteriza a la oligarquía es que los que gobiernan deben tener riqueza y persigan primeramente su interés que es acrecentar su patrimonio (ARISTÓTELES, 2018: 1279b 7–8, 1280a 1–3; TUCÍDIDES 2000: II, 37.1). En la práctica los ricos son siempre pocos, mientras que los pobres son mayoría (ARISTÓTELES, 2018: 1279b 34–36). Los gobernantes se eligen por su linaje y educación, y se les exige como condición para acceder a las magistraturas, poseer una fortuna importante, riquezas y patrimonio. La propiedad es un requisito esencial para llegar a ocupar cargos políticos relevantes y permanecer en ellos, de tal modo que el grupo social, familia o persona física que pierde su patrimonio y riquezas es apartado del gobierno (ARISTÓTELES, 2018: 1279b 39–1280b 6). Para formar parte de un régimen oligárquico no se puede depender de un trabajo para vivir, ni tampoco recibir un sueldo por el desempeño de los cargos. Se debe poseer medios económicos suficientes para dedicarse por entero a los asuntos públicos y poder regir los destinos de la comunidad política (ARISTÓTELES, 2018: 1290a 30–1290b 3 y 1294a 10–12). El potencial económico de los individuos determina la distribución de los cargos en el gobierno oligárquico, porque ellos constituyen una élite dentro de la sociedad que se considera la única apta y con cualidades para gobernar.

En definitiva, la riqueza es el principio que caracteriza a la oligarquía (ARISTÓTELES, 1971: 1365b 31–1366a 6; 2018: 1279b 37, 1317b 39), hasta el punto de que los oligarcas no defienden el régimen instaurado por ellos, sino su riqueza que siempre está repartida entre unos pocos. Los oligarcas ejercen el poder por y a favor de ellos mismos, buscando solo la conservación y el incremento de las fortunas personales y las de su casta. La igualdad propia de la oligarquía se desdoba en dos ámbitos. Sólo algunos, un grupo muy restringido, son reconocidos como iguales y aptos para ocupar las magistraturas y los órganos de gobierno de la comunidad (BONNER, 1926: 209–217; ADKINS, 1972: 134–138). El pueblo, que no puede acceder y se ve excluido de las magistraturas, se siente obligado a obedecer lo que despóticamente otros le mandan, ordenan e imponen, supuestamente en su beneficio. Por esta razón, la ciudadanía operante queda restringida en esta constitución política, por ejemplo, los campesinos, aunque como ciudadanos tenían derecho a ocupar cargos de gobierno, su condición social, su falta de riquezas y la necesidad de trabajar con sus manos para vivir, les impedía dedicar tiempo a la política y, por tanto, estaban excluidos del gobierno (ARISTÓTELES, 1971: 1366a 5; 2018: 1294a 11).

Hay cuatro clases de oligarquías según el elemento constitutivo que predomine (ARISTÓTELES, 2018: 1275b 33), que van desde la forma más moderada a la más extrema. Su clasificación está hecha de acuerdo con las características del razonamiento práctico y su argumentación es tan clara que prescinde de los ejemplos concretos (OSTWALD, 2000a: 70–71).

- En la primera las magistraturas dependen de unas rentas suficientemente altas para que los pobres no tengan acceso a ellas, aunque constituyan la mayoría. Por lo tanto, al ser un número tan elevado los oligarcas se ven obligados a someterse a los dictados de la ley, en lugar imponer su voluntad a todos. Es una forma leve y soportable de oligarquía (ARISTÓTELES, 2018: 1289a 9–23, 1289b 22 y 1296b 4–33).
- En la segunda el disfrute de las magistraturas exige demostrar tener unas rentas mayores. Los grandes propietarios eligen a los que necesitan entre unos pocos. El número de los que gobiernan es menor que en el tipo anterior, por lo que se arrogan el derecho a dominar todo y su ambición crece con el poder. Sin embargo, no son suficientemente fuertes para gobernar prescindiendo de las leyes y se ven obligados a promulgarlas. En esta oligarquía tiene más importancia la riqueza, porque el valor de cada uno y su influencia es proporcional a la cantidad de bienes y patrimonio que alguien consigue acumular, por encima de la nobleza de sangre, porque las familias tradicionales y los clanes van perdiendo importancia. Este régimen incrementa el individualismo y el deseo de unos pocos de imponer su voluntad y sus mandatos a todos (ARISTÓTELES, 2018: 1292b 1–4 y 1293a 21–26).
- Si el número de los que llegan al nivel económico exigido es muy reducido, ellos mismos se reparten las magistraturas y utilizan el poder de la ley para conseguir que la sucesión se realice de padres a hijos y así se perpetúe el poder entre un grupo reducido de familias oligárquicas. De este modo, se consolida en el tiempo la hegemonía de unos clanes sobre toda la comunidad. La presencia del derecho se impone para garantizar la herencia y la transmisión de las magistraturas que se concentran en manos de unas pocas familias mediante cooptación (ARISTÓTELES, 2018: 1293a 26–30).
- Si el número de gobernantes se reduce aún más, la oligarquía se convierte en una especie de tiranía. Esta forma también es dinástica, pues la sucesión se realiza de padres a hijos. El poder no reside en la ley, sino que queda al arbitrio de quienes ocupan las magistraturas que gobierna tanto al pueblo como a otros oligarcas. La perdurabilidad del régimen político exige que se extreme la vigilancia para garantizar el orden y la paz social (ARISTÓTELES, 2018: 1320b 30–33, 1292b 5–6, 1321a 3–4).

En las dos últimas formas de oligarquías los gobernantes se transmiten el poder entre los miembros de sus linajes y, por tanto, los cargos políticos se patrimonializan, se convierten en el coto cerrado de unos clanes y se heredan de generación en generación. La perdurabilidad del régimen oligárquico se basa en un equilibrado reparto de las esferas y de los ámbitos de poder entre las distintas familias ricas, que compiten entre sí manteniendo un pacto de no agresión (ARISTÓTELES, 2018: 1298a 21–26).

Los oligarcas constituyen una camarilla que asume todo el poder, ambicionan todas las riquezas y rigen la comunidad de forma excluyente, a veces, violenta y siempre codiciosa. En este régimen la transformación social y política es muy complicada, lenta y, a veces, parece imposible, a no ser que se realice una revolución ciudadana. A las clases inferiores sólo les queda o someterse u organizar una revolución social que tiene su origen en la rigidez del sistema jurídico y en la organización política oligárquica. La revolución corre a cargo de los enemigos de la oligarquía que buscan el mismo fin, participar en el ejercicio del poder, o en el caso más extremo, expulsar a los que lo detentan para ocuparlo ellos. Tales enemigos se concretan o en el pueblo – externos – , o en las familias nobles – internos – que no ven satisfechas sus aspiraciones, o bien quieren aumentar sus riquezas y reparar orgullos y honores ofendidos, o bien ellos mismos se consideran más capacitados, con mejores cualidades y con tantos o más méritos y derechos para detentar el poder, esta es una de las formas por las que el pueblo se levanta contra sus déspotas y derriban las oligarquías (ARISTÓTELES, 2018: 1305a 37–40, 1305b 1–40, 1306a 1–40 y 1306b 1–20).

Si el pueblo oprimido se subleva contra los gobernantes, puede ocurrir – como en la ciudad de Naxos- que el caudillo surja de entre los mismos oligarcas (ARISTÓTELES, 2018: 1305a 40). También los ricos excluidos de los cargos de gobierno pueden llevar a cabo la revolución si consiguen el apoyo del pueblo para vencer a los oligarcas y expulsarlos, si es que no consiguen que los admitan por la fuerza en el gobierno (ARISTÓTELES, 2018: 1305b 15–18).

Otras causas de las revueltas son internas y se provocan normalmente por las luchas y las diferencias entre los demagogos; la reducción drástica del número de los que gobiernan; la pérdida de la fortuna personal de algunos gobernantes, que les lleva a robar del tesoro público lo necesario para mantener su vida lujosa, las discordias y los recelos entre los oligarcas, que temerosos y desconfiados encienden su seguridad al ejército. La consecuencia es que el jefe militar adquiere tanta superioridad que suele convertirse en un tirano que acumula todo el poder de forma excluyente (ARISTÓTELES, 2018: 1306a 33–35, 1305b 36–39, 1306a 1–10 y 1306a 20–31).

La estimación de Aristóteles de la oligarquía es muy negativa, la califica como “la segunda peor forma degenerada”, no son unas mejores que otras, sino menos malas, es el régimen menos duradero junto con la tiranía y es más susceptible de sublevación, corrupción e inseguro comparado con la democracia (ARISTÓTELES, 2018: 1299b 3, 1299b 10, 1315b 12 y 1302a 8–9).

#### 4. Conclusión

La política tiene como referente, se realiza y se desarrolla mirando al hombre. En cambio, un estado y una forma de gobierno se configura donde se encuentra la soberanía. Esta en las oligarquías se concentra en unas pocas familias o personas que son los más ricos. Por tanto, el poder proviene de la cantidad de riqueza. Se puede decir que en la oligarquía los gobernantes unen al poder la creencia de que están en posesión de la verdad, porque han tenido, tienen y suponen que tendrán éxito en su vida. Un triunfo que se muestra en que han alcanzado el poder político. Por esta razón, los mandatos emanados de su voluntad se convierten en órdenes de obligado cumplimiento, en un auténtico deber ser que tiene que observarse siempre, no está sujeto a las normas y se sitúa por encima de las leyes. Sus palabras y sus actuaciones pretenden convertirse en los principios del orden y del equilibrio político en la comunidad social, porque la persona del oligarca encarna tanto lo normativo como lo volitivo. Sus normas y su voluntad deben ser acatadas por los ciudadanos.

Aristóteles afirmó que las oligarquías surgen cuando socialmente se aceptan una serie de valores que permiten su instauración, desarrollo y perdurabilidad. Si se moderan y no ceden ante el deseo desordenado de acumular poder y riquezas, son muy semejantes a las democracias, porque el pueblo siente que tiene alguna participación en la vida pública (RAAFLAUB, 1983: 523 y 536). Pero habitualmente las oligarquías exigen disponer de propiedades, dinero y riqueza porque sin estos requisitos el grupo de oligarcas no estaba dispuesto a admitir a alguien en su restringido círculo. Por tanto, lo decisivo para que exista una oligarquía es que los gobernantes tengan fortuna y una tupida e influyente red de relaciones sociales para ser elegidos y mantenerse en el gobierno de la comunidad. Importa mucho menos el número, los ricos siempre serán pocos frente a una multitud de pobres (NEWELL, 2011: 3–5).

Se insiste en la solvencia económica del oligarca porque quien dispone de recursos para vivir sin necesidad de trabajar, puede dedicar su tiempo y su vida a los asuntos públicos y no se verá tentando a robar del tesoro. En una oligarquía la riqueza se convierte en la única virtud y es la razón que justifica que un ciudadano acceda al poder y lo retenga, esto caracteriza y define la forma de pensar y de actuar

de un oligarca porque le permite disfrutar del poder dedicándose a él, en su propio beneficio y en la de su clase, los ricos (GRAHAM-FORSYTHE, 1984: 41–43; LEHMANN, 1997: 35–72). El oligarca para retener y gozar de las prebendas del poder actuaba con arrogancia, crueldad, buscaba el apoyo del pueblo o de una parte significativa de él, socavaba el prestigio de sus rivales, trataba de destruir la imagen de sus competidores, para arruinarlos tejía una red de relaciones sociales densa, excluyente y formada por personas que estuvieran en deuda con él (FINLEY, 1986: 156–157).

Cuanto más elevado e importante era el cargo y la magistratura, más dedicación y más fortuna se exigía, por ejemplo, para ser estratego, general, administrador del tesoro o arconte se necesitaba demostrar poseer una gran cantidad de riquezas. De este modo, la oligarquía se convirtió en un régimen en el que los puestos se designaban directamente según el consenso que los ricos alcanzaban entre ellos con vistas a mantener un equilibrio basado en un criterio cuantitativo. Los cargos más importantes e influyentes serán para aquellos que posean más riquezas. Los pobres y el pueblo quedaban excluidos del reparto. Finalmente, la preservación de la oligarquía dependía de la intensa participación de los que se repartían el poder en el gobierno y la vida política. El oligarca que dedicaba más tiempo a los asuntos públicos, más fácil le resultaba mantenerse en el ejercicio del poder. Todas estas circunstancias y actitudes que describió Aristóteles en la *Política* se suelen dar en una oligarquía recién establecida y en la primera generación de oligarcas.

Los problemas de este régimen surgen cuando se produce el relevo generacional, se relean las costumbres y disminuye el control de los que ejercen el poder. Los sucesores quieren vivir igual o mejor que los antecesores, pero son más para repartir los mismos puestos y, también, las riquezas de la ciudad. Además, en el seno de la familia la fortuna se suele fraccionar entre los herederos, de tal forma que la totalidad inicial se divide en porciones más o menos iguales, pero nunca llegan a ser tan abundantes como la que poseía el predecesor. Por esta razón, uno de los grandes errores de la siguiente generación de oligarcas es no asignar servicios públicos pagados a los altos cargos. Esto llevó a un descuido de las responsabilidades de gobierno. La consecuencia fue el incremento de las luchas entre los gobernantes por conservar el poder, las discrepancias entre los oligarcas que dividieron la ciudad en facciones. Este hecho supuso el fin del régimen, porque el pueblo percibió que la élite gobernante en la que confiaba, no era capaz de proveer de todo lo necesario para superar las situaciones críticas, ni se apreciaban logros simbólicos que reforzaran la identificación del pueblo con un proyecto político, tampoco era evidente el compromiso de los gobernantes con los gobernados. La ciudad se convirtió en un territorio propicio para la lucha entre grupos y no existía seguridad alguna; la libertad estaba cuestionada y su ejercicio amenazado. La ciudad se sumió en un desorden que impedía el desarrollo de los proyectos pese a tener el amparo de las leyes y las instituciones (ARISTÓTELES, 2018: 1321A 31–40; FINLEY, 1986: 49–53).

Esta coyuntura es la que permitió al pueblo asumir las responsabilidades de gobierno de su espacio político, porque se siente capaz y maduro para regir los destinos de la comunidad mejor que los pocos a los que había confiado el poder. En este sentido, tanto Lisias como Isócrates aciertan al afirmar que “hay que fijarse en el hecho de que ningún hombre es por naturaleza oligárquico o democrático, sino que desea que se establezca el tipo de constitución favorable a sus conveniencias” (LISIAS, 1963: 25,8; ISÓCRATES, 2002: VIII, 133).

## Referências bibliográficas

- ADKINS, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*. Oxford: Oxford University Press.
- ADKINS, A. W. H. (1972). *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. London: Chatto & Winders.
- ARISTÓTELES (1970). *Constitución de los atenienses* (Edición, traducción y notas, con estudio preliminar de A. Tovar). Madrid: Instituto Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES (1971). *Retórica* (Edición, traducción y notas, con estudio preliminar de A. Tovar). Madrid: Instituto Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES (1997). *Politics: Books VII and VIII* (Translated with a Commentary by R. Kraut). Oxford: Clarendon Press.
- ARISTÓTELES (2017). *Ética a Nicómaco* (Estudio preliminar S. Rus Rufino; S. Rus Rufino y J. E. Meabe, trad.; revisión a cargo de F. Arenas Dolz; 4<sup>a</sup> ed.). Madrid: Tecnos.
- ARISTÓTELES (2018). *Política* (Estudio preliminar S. Rus Rufino; S. Rus Rufino y J. E. Meabe, trad. y notas; revisión a cargo de F. Arenas Dolz). Madrid: Tecnos.
- BONNER, R. J. (1926). Administration of Justice under Athenian Oligarchies. *Classical Philology*, 21(3), pp. 209–217. <https://doi.org/10.1086/360785>
- BUCKLEY, T. J. (1996). *Aspects of Greeks History 750–323 BC. A Source Based- Approach*. New York: Routledge.
- DAVIS, M. (1996). *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- DEMÓSTENES (1937). *Demosthenis oraciones* (I. Sycutris, ed.). Lipsiae: B.G. Teubneri.
- FINLEY, M. I. (1986). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Editorial Crítica.
- FORREST, W. G. (1966). *The Emergence of Greek Democracy: 800–400 B.C.* London: Wiedenfield & Nicholson.
- GRAHAM, A. J. y FORSYTHE, G. (1984). A New Slogan for Oligarchy in Thucydides III.82.8. *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, pp. 25–45. <https://doi.org/10.2307/311444>
- HERMAN, K. F. (1922). *Platonis quae feruntur epistolae XVIII accedunt definitiones et septem dialogi spurii ex recognitione Caroli Friderici Hermanni*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- HERÓDOTO (1979). *Herodoti historiae* (C. Hude, ed.) Oxford: Clarendon Press.
- ISÓCRATES (2002). *Discursos* (J. M. Guzmán Hermida, ed.). Madrid: Gredos.
- JAEGER, W. (1974). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (3<sup>a</sup> reim.). México: Fondo de Cultura Económica.
- JILL, F. (2005). *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

- KNAUSS, B. (1979). *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*. Madrid: Aguilar.
- LEHMANN, G. A. (1997). *Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen: zu den Krisen und Katastrophen der attischen Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Opladen: Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-01786-8>
- LISIAS (1963). *Discursos XIII-XXV* (L. Gil, ed.; Vol. II). Barcelona: Ediciones Alma Mater.
- MITFORD, W. (1795). *The History of Greece* (3<sup>a</sup> ed., Vol. 1). London: T. Cadell & N. Davies.
- MOORE, J. M. (1975/1986). *Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Berkeley: University of California Press.
- MULGAN, R. G. (1991). Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy. En D. Keyt y F. D. Miller Jr. *A Companion to Aristotle's Politics* (pp. 307–322). Oxford: Wiley-Blackwell.
- NEWELL, W. R. (2011). Oligarchy and Oikonomia: Aristotle's Ambivalent Assessment of Private Property. En D. Tabachnin y T. Koivukoski (eds.) *On Oligarchy: Ancient Lessons for Global Politics* (pp. 3–23). Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442664029-003>
- OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520909687>
- OSTWALD, M. (2000a). *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- OSTWALD, M. (2000b). Oligarchy and Oligarchs in Ancient Greece. En *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History* (pp. 385–397). Aarhus: Museum Tusculanum Press.
- PÍNDARO (1959). *Pythiques* (A. Puech, ed. y trad., 4<sup>a</sup> reim., vol. II). Paris: Les Belles Lettres.
- PSEUDO JENOFONTE (1971): *La República de los Atenienses* (Introducción de M. Cardenal de Iracheta. Texto, traducción y notas de M. Fernández Galiano). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- RAAFLAUB, K. A. (1983). Democracy, Oligarchy and the Concept of “Free Citizen” in Late Fifth-Century Athens. *Political Theory*, 11(4), pp. 517–544. <https://doi.org/10.1177/0090591783011004003>
- ROBINSON, E. W. (1997). *The First Democracies: Early Popular Government outside Athens*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SLINGS, S. R. (ed.) (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- SALKEVER, S. G. (1990). *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotle Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- SHEAR, J. L. (2011). *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKULTETY, S. (2011). The Threat of Misguided Elites: Aristotle on Oligarchy. En D. E. Tabachnin y T. Koivukoski (eds.) *On Oligarchy: Ancient Lessons for Global Politics* (pp. 90–109) Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442664029-007>
- TUCÍDIDES (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I y II*. (J. J. Torres Esbarranch, trad.). Madrid: Gredos.
- VLASTOS, G. (1983). The Historical Socrates and Athenian Democracy. *Political Theroy*, 11(4), pp. 495–516. <https://doi.org/10.1177/0090591783011004002>
- WHIBLEY, L. (1896). *Greek Oligarchies: Their Character and Organisation*. New York: G.P. Putman's sons. Disponible en: <https://archive.org/details/cu31924028258204/page/n9>



# Aristóteles, ¿más que un padre para Alejandro Magno?

## El filósofo y la educación del príncipe

Aristotle, more than a father to Alexander the Great?  
The philosopher and the prince's education

Adolfo J. Domínguez Monedero

Universidad Autónoma de Madrid

### 1. Introducción

En la biografía que Plutarco le dedica a Alejandro leemos la siguiente observación: “Al principio, admiraba a Aristóteles y le quería no menos, como él mismo decía, que a su padre, puesto que si a este le debía la vida, a aquél el vivirla de manera recta ( $\omega\varsigma\ \delta\acute{\iota}\ \dot{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\eta\varsigma\ \mu\acute{\iota}\nu\ \zeta\acute{\alpha}\nu$ ,  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\iota}\eta\tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\ \kappa\alpha\lambda\acute{\iota}\omega\zeta\ \zeta\acute{\alpha}\nu$ )” (Plut., *Alex.* 8.4; trad. propria). Si bien es cierto que el resto de la frase de Plutarco alude al distanciamiento progresivo entre el maestro y su antiguo discípulo, no insistiré de momento en esta cuestión, sobre la que volveré más adelante. Una idea parecida la expresa también Plutarco en su tratado *Sobre la Fortuna o la Virtud* (*Mor.* 327 F).

La confluencia de dos de los individuos más relevantes del siglo IV griego, y de los siglos sucesivos, es un hecho que fue objeto de atención ya por parte de muchos de los autores que, a lo largo del tiempo, escribieron sobre el rey macedonio, muchos de los cuales intentaron buscar en esta relación parte de las claves que pudieran explicar el comportamiento del rey macedonio e, incluso, parte de sus logros (GÓMEZ, 2016b: 353–354). Este acontecimiento encuentra bastantes ecos en la importante tradición biográfica que existió sobre Aristóteles, aunque la misma es de un valor muy desigual (DÜRING, 1957; GIGON, 1958: 147–193); durante el s. XIX se tendió a aceptar, sin demasiada crítica, buena parte de las informaciones que proporcionaban los autores antiguos (GEIER, 1856).

Independientemente de los hechos que tuvieron lugar en los últimos años de la vida de Filipo, y que acabaron propiciando un enfrentamiento entre el rey y su joven hijo, no cabe duda de que en el momento en el que Aristóteles es llamado a Pela para hacerse cargo de la instrucción de Alejandro, el príncipe, que contaba ya

con 13 años de edad, debía de ser considerado el heredero natural del reino, sobre todo porque Filipo había tenido solo hijas y porque su otro hijo varón conocido, Arrideo, quizá algo mayor que Alejandro, parece haber mostrado ya claros indicios de incapacidad, física o mental, que le habrían apartado de la carrera sucesoria (οὐ φρενήρης le llama Plut. *Alex.* 10.2). Por consiguiente, y aunque el futuro podría haberle deparado a Filipo nuevos hijos varones, era ya el momento de preocuparse de la educación del único heredero viable.

Sabemos que antes de que el estagirita iniciase la formación del príncipe, Alejandro había tenido ya toda una serie de preceptores de diversos tipos, a los que Plutarco llama asistentes, pedagogos y maestros (*τροφεῖς καὶ παιδαγωγοί καὶ διδάσκαλοι*) (Plut. *Alex.* 5.7), que eran supervisados por un tal Leónidas, un individuo de carácter austero, que era, además, pariente (*συγγενῆς*) de Olimpiade, por lo que hemos de pensar que era de origen moloso; aunque se le solía llamar pedagogo, término que Leónidas consideraba impropio, pero que no rechazaba, su estatus era superior, tanto por la propia relevancia del personaje como por la estrecha relación con la familia de la reina, siendo el verdadero tutor y profesor de Alejandro (*τροφεὺς Ἀλεξάνδρου καὶ καθηγητής*) (Plut. *Alex.* 5.7). Junto a él estaba Lisímaco el acarnanio, que aunque de nivel inferior a Leónidas y, quizás menos culto que él, asumía ese título de pedagogo en parte, según asegura Plutarco, porque se llamaba a sí mismo, Fénix, a Alejandro Aquiles y a Filipo Peleo (Plut. *Alex.* 5.8). No sabemos si a Filipo le impresionaba o le importaba que el instructor de su hijo le equiparase a Peleo pero lo que eso demuestra, así como la elección como el primer responsable de la educación del príncipe del moloso Leónidas, es que durante la infancia de Alejandro su educación estuvo encomendada a personas de confianza de su madre que inculcaron en Alejandro la conciencia de sus raíces Eácidas, como correspondía a un vástago, por línea materna, de la casa real molosa, descendiente del rey Neoptólemo, padre de Olimpiade y de su hermano menor, llamado también Alejandro, que por esos años residía en Pela junto con Filipo, hasta que en el 342 a.C. le situó como rey de Molosia, destronando a su tío Aribas (*Just. Epit.* 8.6.4–8).

Hemos, pues, de pensar que, aunque con el conocimiento y consentimiento del rey, la primera etapa de la formación de Alejandro había quedado en manos de su madre que habría elegido a su pariente Leónidas y al acarnanio Lisímaco y no a personas relacionadas con el ambiente cultural macedonio. El nombramiento de Aristóteles habría que verlo, por lo tanto, como el indicio de que Alejandro llegaba a la edad en la que su educación pasaba a ser competencia de su padre y, por ello, ya un asunto de estado (ALONSO, 2000: 24).

## 2. La elección de Aristóteles

Veamos qué nos dicen nuestras fuentes sobre la ocasión de la elección de Aristóteles y, cuando nos informan de ello, sus causas.

Sorprende, en primer lugar, que buena parte de los historiadores o biógrafos de Alejandro pasen por alto el vínculo entre ambos personajes; así, por ejemplo, ni Diodoro ni Curcio Rufo dan informaciones al respecto. Debemos considerar como una elaboración bastante posterior la noticia de que, al nacer Alejandro, Filipo habría escrito a Aristóteles una carta en la que esperaba que, en el futuro, se hiciese cargo de su educación para convertirse en digno sucesor suyo y heredero de su trono (Gell. NA 9.3.5–6).

Quizá uno de los primeros de estos historiadores que lo mencionan es Trogó Pompeyo, a juzgar por el hecho de que en el Epítome de Justino se alude a ese hecho. Se afirma, en efecto, en esta obra que “el niño fue educado en el más riguroso estudio de las letras. Pasada la niñez, vivió cinco años bajo las enseñanzas de Aristóteles, famoso entre todos los filósofos (*inclito omnium philosophorum*)” (Just. *Epit.* 12.16.7–8). Sorprende la cifra de cinco años, que otros autores y los acontecimientos históricos rebajan a alguno menos.

Plutarco asegura que Filipo veía en Alejandro un carácter inflexible (δυσνίκητον) por naturaleza lo que hacía que no pudiese obligársele a nada por la fuerza, pero sí ser conducido por el razonamiento (ἀγομένην ὑπὸ λόγου) hacia lo conveniente; por ello y, además, por desconfiar de quienes enseñan música y las cosas habituales (τὰ ἐγκύκλια) y puesto que su educación era un asunto de la mayor importancia (μείζονος οὖσαν πραγματείας), “hizo llamar al filósofo Aristóteles, el más prestigioso y más sabio, pagándole sus lecciones con bellas e ilustres acciones” (Plut. *Alex.* 7.1–2; trad. propia). Se refiere Plutarco, como pago, a la reconstrucción de la ciudad de Estagira, la patria de Aristóteles, que había arrasado el mismo Filipo, el cual permitió que sus antiguos habitantes, que habían sido desterrados o esclavizados, la reocuparan.

Es curioso que Arriano no mencione a Aristóteles más que en dos ocasiones y en las dos de manera negativa; en la primera, le vincula a Calístenes, del que dice, nada más mencionar que solía escuchar las lecciones de Aristóteles, que tenía un carácter bastante rústico (ὑπαγρουικότερον) (Arr. *Anab.* 4.10.1). Justino apostilla que el filósofo Calístenes era amigo (*familiaris*) del rey por los años que habían sido condiscípulos junto a Aristóteles (*condiscipulatu apud Aristotelen*) (Just. *Epit.* 12.6.17). En la otra ocasión que el de Nicomedia alude a Aristóteles es para mencionar, aunque la descarte, la teoría de que el filósofo habría descubierto para Antípatro el veneno que acabaría dando muerte a Alejandro (Arr., *Anab.* 7.27.1); la responsabilidad de Antípatro es mencionada por otros autores, aludan (Plut. *Alex.* 77.3) o no (Curt. 10.10.4) a Aristóteles.

Hay una cierta tendencia en la historiografía a considerar que en el momento en el que Aristóteles se hace cargo de la educación de Alejandro, hacia el 343 a.C., el filósofo no era aún la figura prestigiosa que acabaría siendo y “no era más famoso en el mundo griego que muchos otros sofistas y escritores contemporáneos” (DÜRING, 1957: 287) y, tampoco, “el líder intelectual de Grecia” (JAEGER, 1948: 120), idea que ha tenido bastante eco (BROCKER, 1966: 11). Esto ha llevado a algunos autores a buscar otras causas para la elección, por parte de Filipo, de Aristóteles. Es cierto que su padre Nicómaco había servido como médico en la corte de Amintas III, el padre de Filipo, de quien parece haber sido también amigo (Diog. Laert. 5.1), pero la valoración de esta circunstancia no es unánime por parte de los diversos autores, siendo importante para algunos e irrelevante para otros.

Fue, sobre todo Anton-Hermann Chroust quien, en los años 60 del siglo XX, dedicó varios trabajos a la trayectoria biográfica de Aristóteles que después serían recopilados en dos volúmenes (Debería ser 1973 a y b). Las investigaciones de este autor iban en la línea de buscar otros motivos, más allá de los estrictamente filosóficos y educativos, para explicar la llamada de Aristóteles a Pela. Sugería Chroust que la marcha de Aristóteles de Atenas en el año 348–7 a.C. quizás habría tenido que ver, más que con la muerte de Platón, con la hostilidad anti-macedonia que estalló en Atenas tras la conquista de Olinto por Filipo (verano del 348 a.C.), en la que quizás Aristóteles jugó también algún papel como algunos autores antiguos denunciaron (Eus., *Prep. Ev.*, XV, 2, 6). Tras salir de Atenas recalaría en Atarneo o Aso, donde gobernaba Hermias, amigo de Próxeno, antiguo tutor de Aristóteles y casado a su vez con su hermana Arimnesta, donde el filósofo habría realizado labores de inteligencia en favor del rey macedonio; incluso, su llegada a Atenas, a la Academia platónica, en el 367 a.C., con 17 años de edad, ha sido relacionada por este autor con los vínculos de Aristóteles y su familia con la facción macedonia representada por Filipo, de quien acabaría convirtiéndose en “agente” quizás ya durante su primera estancia en Atenas (CHROUST, 1973a: 117–124, 155–176).

En línea con esto, hay también una tendencia entre una parte de la historiografía a dudar del papel de Aristóteles como preceptor de Alejandro, a partir sobre todo de la aparente ausencia de su mención en autores contemporáneos de Alejandro, en especial Onesícrito y Marsias de Pela; quienes defienden esta opinión, entre ellos el ya mencionado Chroust, sugieren varios escenarios para justificar la aparición, ya tardía, de Aristóteles al lado de Alejandro, todas las cuales son posibles, aunque no demuestren nada (CHROUST, 1973a: 125–132). Si bien es cierto este vacío en nuestras fuentes, creo que puede valorarse en cierto modo su presencia, aunque escaza, en el relato de Arriano que procedería, como él mismo asegura, sobre todo de autores como Tolomeo y Aristobulo (*Arr. Anab. 1.1.4*); en la primera referencia que mencionábamos, se le vincula con Calístenes, que parece haber gozado del aprecio y amistad de Alejandro, al menos hasta su alejamiento tras el asunto de la *proskynesis*.

y la acusación de haber sido, como poco, el autor intelectual de la revuelta de los Pajes; en ese pasaje se le hacía partícipe de las lecciones de Aristóteles (BOSWORTH, 1995: 72–75), información que no implica que Alejandro también participara en ellas pero que mostraría que era un dato conocido por las fuentes de Arriano. No sabemos si Trogo Pompeyo disponía de informaciones más precisas al hacer condiscípulos a Calístenes y a Alejandro o es una inferencia propia. En cualquier caso, la visión hostil que encontramos en Arriano hacia Aristóteles, como muestra el que se le atribuya el descubrimiento del veneno que mataría a Alejandro y su entrega a Antípatro, es importante porque, de haber sido irrelevante para el rey la figura del filósofo, los autores antiguos no se habrían molestado en denigrarlo. La causa que daba Arriano para esta actitud de Aristóteles está en el temor que el filósofo habría sentido hacia Alejandro tras la muerte de Calístenes (*Arr.Anab.*7.27.1). No cabe duda de que Aristóteles había trabado una fuerte amistad con Antípatro y, teniendo en cuenta las sospechas que entre parte de los partidarios de Alejandro suscitó la actitud del general en los meses anteriores a la muerte del rey, así como la inculpación de sus dos hijos, Yolao y Casandro, en la misma, muchos quisiesen destacar los vínculos entre los dos. Pero, de haber sido irrelevante la figura de Aristóteles con relación al rey, no habría sido necesario tampoco tal esfuerzo.

Por consiguiente, y aunque los datos más antiguos no son de gran peso, creemos que debe seguir admitiéndose un papel importante de Aristóteles en la educación de Alejandro teniendo en cuenta también que Filipo, al colocar a una persona de su confianza a cargo de la misma, podía tal vez contrarrestar la excesiva influencia que el círculo epirota ejercía en el entorno del príncipe. Del papel del ya mencionado Leónidas quedan ecos, además de en el pasaje de Plutarco que hemos comentado, en otros autores, tales como Quintiliano, donde el epirota aparece como el *paedagogus* de Alejandro, y responsable de haberle transmitido a su discípulo determinados vicios que exhibió cuando ya era rey (*Quint.Inst.* 1.1.9); asimismo en Clemente, Leónidas aparece como el *παιδαγωγός* de Alejandro, y se le responsabiliza de no haber moderado la vanidad (*τύφος*) de Alejandro (*Clem. Al. Paed.* 1.7.55). Una anécdota narrada por Plutarco muestra, asimismo, la relación que mantenía Alejandro con su pariente y preceptor epirota puesto que, tras haber conquistado Gaza le hizo enviar un cargamento de quinientos talentos de incienso y cien de mirra recordando la austeridad que el moloso le había impuesto durante su infancia (*Plut. Alex.* 25.6–8). En la Novela de Alejandro<sup>1</sup> el nombre aparece como Cleónidas, pero la misma es correcta al considerarle su pedagogo (*παιδαγωγός*) y su educador (*ἀνατροφεύς*) (*Ps. Callist.* 1.13).

---

1. Se suele llamar “Novela de Alejandro” a una serie de relatos semi-novelescos que circularon ya desde época helenística surgidos muy seguramente en Alejandría, y que fueron atribuidos en su mayor parte al escritor Calistenes, aunque su autoría permanece anónima.

Así pues, y aunque algunos autores omitan a Aristóteles y prefieran resaltar, entre otros, a Leónidas, este parece haber tenido una mayor influencia durante los años infantiles de Alejandro aunque eso no impida que el rey pudiese haber seguido manifestando afecto hacia él. Entre los autores que mencionan a Aristóteles, además de los ya citados, tenemos a Dionisio de Halicarnaso (*I Ad Ammaeum*, 5), que sitúa su llegada a la corte de Filipo, procedente de Mitilene, en el arcontado de Pitodoro, y pasando en Macedonia ocho años educando a Alejandro (καθηγούμενος Αλεξάνδρου); este cómputo de ocho años no es el habitual y no sabemos si el mismo es una inferencia del propio Dionisio o de alguna de sus fuentes pero, de cualquier modo, la noticia sugiere que las enseñanzas de Aristóteles hacia Alejandro se habrían prolongado desde el 343 hasta el momento en el que el joven se convierte en rey tras el asesinato de Filipo. De hecho, observa el autor, acto seguido, cómo la partida de Aristóteles hacia Atenas tuvo lugar solo tras la muerte de Filipo (μετὰ δὲ τὴν Φιλίππου τελευτὴν) durante el arcontado de Evineto; aunque ya algún autor ha abordado de forma monográfica este tema (CHROUST, 1973a: 133–144) volveremos más adelante sobre el mismo.

Por su parte, Quintiliano (*Inst. 1.1.23*) observa cómo Filipo quiso que la enseñanza de las letras de Alejandro le fuese encomendada a Aristóteles el mayor filósofo de su época (*summo eius aetatis philosopho*) porque pensaba que la primera instrucción debía dársele el mejor de los maestros. Además de en su biografía, Plutarco también alude en otras obras a las enseñanzas de Aristóteles; así, en *De exilio*, asegura que Teócrito de Quíos le afeó a Aristóteles el haber preferido vivir una vida cortesana entre Filipo y Alejandro que permanecer en la Academia (*Mor.603 C*) y, más adelante, contrapone la libertad de que goza Diógenes frente a la de Aristóteles, que come cuando le parece bien a Filipo (*Mor.604 D*). Una visión más positiva la hallamos en el *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* donde encontramos ya la idea de que Aristóteles le dio a Alejandro unos recursos mejores (ἀφορμὰς) que los que le había proporcionado su padre Filipo (*Mor. 327 E-F*), aludiendo más adelante a cómo el discípulo superó al maestro al no seguir sus consejos, como en sus relaciones con los bárbaros (*Mor. 329 B*).

Por fin, en Dión de Prusa encontramos ya bien desarrollada la idea que en plena época imperial romana se tenía de la relación entre Filipo, Alejandro y Aristóteles. Así, el orador se detiene en presentar la excelente educación que había recibido Filipo durante su estancia en Tebas, que le hizo ser muy superior al resto de los reyes que habían gobernado Macedonia (ὅθεν οἷμαι πολὺ διήνεγκεν ὁ Φίλιππος τῶν πρότερον ἐν Μακεδονίᾳ βασιλευσάντων), a pesar de lo cual no se atrevió (οὐκ ἔθαρρει) a educar él mismo a Alejandro, por lo cual tuvo que recurrir a Aristóteles para que enseñase y mandase sobre su hijo al no considerarse competente para enseñarle la ciencia de la realeza (παιδεῦσαι τὴν βασιλικὴν ἐπιστήμην) a pesar de su experiencia práctica al reinar sobre macedonios, tracios, ilirios y todos los griegos

(Dio. Chrys.Or.49.4–5). Como argumentaremos más adelante, lo que pudo ocurrir fue precisamente lo contrario.

Como vemos, los datos sobre la llamada de Aristóteles por parte de Filipo para hacerse cargo de la educación de su hijo no están exentos de problemas, en buena parte porque la mayor parte de ellos procede de fuentes secundarias que surgen en época helenística y en las que se observan tendencias hostiles hacia los dos reyes macedonios, rivalidades entre escuelas filosóficas y evidentes anacronismos. Por otro lado, y en sentido opuesto, el desarrollo posterior de la actividad de Alejandro, por completo imprevisible durante la época de su formación, hace que otros autores quieran buscar las causas de la misma en las enseñanzas de su maestro, aun cuando no eviten resaltar sus discrepancias.

De este modo, podemos aceptar que, cuando su hijo se hallaba en el decimo-tercer año de su vida, Filipo, considerando que era ya tiempo de ir dándole una educación adecuada a su único heredero (viable), similar a la que él mismo había recibido, aunque fuese como rehén en Tebas, decide confiarle la misma a Aristóteles. En su figura se combinaban varios factores que habrían sido de interés para el rey, en especial su formación en diversos campos. Por más que algunos autores traten de minimizar la importancia en ese momento de Aristóteles, el mismo contaba ya con 37 años de edad y había pasado los últimos veinte en la Academia platónica donde, según parece, no había sido un discípulo pasivo, sino que había empezado a desarrollar sus propias ideas, que a veces chocaban con las del propio Platón y con las de otros condiscípulos (FLASHAR, 2011). Por consiguiente, y aunque aún no hubiese desarrollado todas sus potencialidades, su larga formación le habría convertido en un instructor lo bastante formado como para hacerse cargo, tal vez junto con otros individuos, de la educación de Alejandro. A esto se añadían otros factores que también podían ser de interés; los vínculos de su familia con la familia de Filipo no eran nimios, a pesar de que algunos autores tratan de minimizarlos indicando que hacía ya muchos años que habían muerto tanto Amintas como Nicómaco (BROCKER, 1966: 11). Esa circunstancia, sin embargo, no solía debilitar en el mundo griego los lazos que unían a los descendientes y herederos de quienes habían establecido relaciones de *φιλία* y, mucho menos, cuando la misma tenía lugar entre un rey y su servidor.

Por consiguiente, no hay por qué dudar de que Filipo veía en Aristóteles al hijo del médico y amigo de su padre y no hay motivos para pensar que el filósofo no lo veía del mismo modo y que ambos personificaran la continuidad de la relación mantenida por sus respectivos padres.

Por otro lado, la estancia de Aristóteles en Atenas, por la que Filipo tuvo siempre un gran interés, no podía dejar de servirle al rey para tener informaciones de primera mano sobre lo que ocurría y se pensaba en la ciudad; en este papel de eventual agente e informador de Filipo dentro de Atenas Aristóteles no estaba solo

como da a entender Demóstenes (8.66) para el 342 a.C., cuando Aristóteles ya había partido de allí. Por ende, tras su salida de Atenas, sus actividades en la corte de Hermias de Atarneo, sin duda vinculadas a los intereses de Filipo, pudieron convencerle al rey de que Aristóteles no solo era un estudioso teórico, sino que además sabía moverse en otros terrenos como la diplomacia e, incluso, la intriga. El que entre sus obras cite Diógenes Laercio (5.27) una “Carta a Méntor” no deja de tener interés puesto que este Méntor, el general rodio, fue un importante personaje de la corte persa, responsable de la captura de Hermias (WORMELL, 1935: 55–92; DÜRING, 1957: 272–283), y esposo de Barsine, que luego se casaría con su hermano Memnón y que, al final, acabaría siendo concubina del propio Alejandro con quien tendría a su hijo Heracles. La intervención de Aristóteles en todo ese asunto es bien conocida y daría lugar a un conocido poema en honor de Hermias compuesto por él mismo tras su ejecución y que, además de mostrar su pericia y conocimiento de ese medio de expresión (RENEHAN, 1982: 251–274) persuadiría a quienes le conocían de su lealtad hacia aquellos a los que se vinculaba. Compuso también un himno en su honor (Diog. Laert.5.6–7). Estos poemas le causaron importantes críticas entre sus enemigos y los de Hermias afeándole el haber abandonado la Academia para irse a vivir con el tirano Hermias (Diog. Laert. 5.11) (RUNIA, 1986: 531–534).

Así pues, un estudioso bien formado no solo en la teoría política, sino en la política real, vinculado por lazos familiares a la casa real macedonia y al propio rey Filipo, involucrado en su política y favorable a la misma, no podía dejar de ser un excelente candidato para formar al príncipe Alejandro y, tal vez, apartarle de la influencia de sus mentores previos, quizás en exceso vinculados a su madre y a los intereses del Epiro y del círculo de epirotas residentes en Pela.

### 3. La educación del príncipe

Plutarco nos informa de que Filipo asignó a Aristóteles como sede de sus enseñanzas el santuario de las Ninfas cerca de Mieza (Plut. Alex. 7.4). Hay una tradición bastante crítica que considera que resulta imposible saber cómo interactuaron ambos personajes e, incluso, que “it is in vain that historians look for Aristotelian influence on the bloody career of Alexander; and philosophers will find nothing – or virtually nothing – in Aristotle’s political writings which betrays interest in the fortunes of the Macedonian empire” (BARNES, 1995: 5). Aunque esta impresión puede ser, en parte, cierta, creo que existen datos suficientes como para, al menos, intentar ver cómo pudo haber influido el maestro en su discípulo y cuáles pudieron haber sido los contenidos de sus enseñanzas.

Un vez en Mieza, según asegura Plutarco, el príncipe recibiría enseñanzas de ética y política, pero también participó “de aquellas enseñanzas más secretas y profundas, a las que los hombres llaman precisamente dignas de escuchar y solo

para iniciados (ἀκροατικὰς καὶ ἐποπτικὰς) y que no estaban indicadas para muchos” (Plut. *Alex.* 7.5; trad. propia). Aduce además Plutarco que tiempo después, ya desde Asia, Alejandro le habría escrito a Aristóteles una carta reprochándole haber dado a conocer parte de esos conocimientos restringidos al haberlos publicado, a lo que Aristóteles le habría respondido que poco importaría que hubiese publicado sus estudios sobre metafísica (ή μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία) puesto que serían de poca utilidad para la enseñanza y el estudio para aquellos que no hubiesen recibido instrucción previa sobre el tema. Como dato relevante, Plutarco transmite, al pie de la letra la (presunta) carta de Alejandro, aunque la respuesta de Aristóteles está en estilo indirecto (Plut. *Alex.* 7.6–9). Comentaristas como Düring consideran que esta información puede proceder de alguna fuente de época helenística tardía y piensan también que las cartas mencionadas son falsificaciones, bien realizadas por Andrónico, bien empleadas por él (DÜRING, 1957: 286–287). Esta distinción entre obras “exotéricas” como los diálogos y acróáticas y epópticas, como los tratados, era ya bien conocida en la Antigüedad (por ejemplo, Cic. *Att.* 4.16; Gell. NA 20.5) pero es difícil saber si esta división corresponde en realidad a la propia época de Aristóteles o es una elaboración posterior puesto que no parece claro que el filósofo la hubiese ya establecido (PRIDIK, 1893: 90–91; JAEGER, 1948: 31–32).

En cuanto a las cartas, Diógenes Laercio (5.27) menciona que Aristóteles escribió para Alejandro cuatro; sin embargo, diversas tradiciones, incluyendo las que proceden del mundo árabe, conocen unas diecisésis cartas dirigidas por Aristóteles a Alejandro que son consideradas, casi de forma unánime, como falsificaciones de diversas épocas (MARÓTH, 2006; GUTAS, 2009: 59–70) como puede haberlo sido una parte importante de la correspondencia atribuida a Alejandro o recibida por él (PRIDIK, 1893; ZUMETIKOS, 1894; EHRENBERG, 1938: 63; PEARSON, 1955: 443–450). Es bastante probable que la carta que transcribe Plutarco esté también en esta categoría.

Entre las obras aristotélicas que menciona Diógenes Laercio (5.27) hay un tratado titulado Ἀλέξανδρος η ὑπὲρ ἀποίκων que fue escrito por el filósofo para su discípulo; hay un fuerte debate acerca de si un texto conservado en árabe en varias recensiones y que presenta lo que parece una carta de Aristóteles a Alejandro contiene esta obra o una parte sustancial de la misma o, incluso, de otro tratado, el Περὶ βασιλείας. Las opiniones son diversas, habiendo quien ha defendido su autenticidad (ARISTÓTELES, 1970; THILLET, 1972: 527–542; SORDI, 1984: 3–12), aunque otros autores han mostrado por qué no puede garantizarse la misma (LIPPERT, 1891; WES, 1972: 261–295; CARLIER, 1980: 277–288; WEIL, 1985: 485–498). Ante esta disparidad de criterios es difícil utilizarla como argumento de peso en las discusiones sobre las relaciones entre Aristóteles y Alejandro después de que ambos se separasen en el 334 a.C. Junto a esta obra, se considera también que el tratado Περὶ βασιλείας estaba también dedicado a Alejandro, a juzgar por las referencias que tenemos al mismo (frag. 646 Rose) (EHRENBERG, 1938: 65, 85–92). El primero de

ellos parece corresponder a un momento avanzado de la trayectoria de Alejandro cuando, en efecto, este había empezado a establecer colonias en Asia; el segundo, en el que se enseñaba cómo era conveniente reinar (*παιδεύων αὐτὸν ὅπως δεῖ βασιλεύειν*) (Frag. 646 Rose) puede haber contenido parte de las enseñanzas sobre política que Aristóteles transmitió a Alejandro, aun cuando su composición como obra literaria pudiese haber sido posterior. Puede haber formado parte de “las exhortaciones que dieron a Alejandro los hombres más elocuentes e instruidos” y que “a un adolescente encendido por la pasión de la gloria más auténtica, deseoso de recibir algún consejo que contribuyera a su fama sempiterna, lo inducen al verdadero honor” (Cic. Att. 13.28.2) En mi texto figuraba como traductor de este pasaje Rodríguez-Pantoja, que es a quien mencionaba en la bibliografía, no a Cicerón, como al final aparece. En cualquier caso, si este es el estilo, no tengo problemas pero entonces no entiendo la observación final de que proporcione citas para esas referencias; en algún momento, alguien ha introducido a Cicerón como autor [lo que no comparto, puesto que no parece adecuado mezclar fuentes con bibliografía secundaria] y entonces el editor lo ha tomado como un autor y por eso pide una referencia al mismo. Lo mismo ocurre con Trogó. Aunque Cicerón no se engaña sobre el resultado y, acto seguido, se pregunta: “¿tú no ves que incluso aquel discípulo de Aristóteles, con su grandísimo talento y su grandísima modestia, desde el momento en que fue llamado rey se volvió soberbio, cruel, desenfrenado?” (Cic. Att. 13.28.3 trad. Rodríguez-Pantoja). Otros autores, contemporáneos a Alejandro, parecen haber escrito para él, o en relación con él, otros tratados también llamados *Περὶ βασιλείας* (MURRAY, 1971: 38–150).

En conclusión, la ética y la política parecen materias obvias sobre las que disertar para sus discípulos y, a pesar de que la tradición sobre los distintos niveles de enseñanza y aprendizaje parece haberse introducido en momentos posteriores, al no haber hecho quizás Aristóteles distinciones entre ambos, tampoco hay por qué dudar que Aristóteles pudiera dar a conocer a su selecto grupo de estudiantes ideas que quizás aún no había hecho públicas en sus escritos en el momento de iniciar su magisterio en Mieza; sí que parece ser una creación ulterior el reproche epistolar de Alejandro a su maestro por dar a conocer a un público más amplio ideas que solo había compartido con él y sus condiscípulos. Es bastante probable que esto sea un elemento más dentro de la tradición, que tendría amplio eco, como veremos, de la enemistad entre ambos.

Entre las materias en las que Aristóteles instruyó a Alejandro estaría también la medicina, tanto desde una perspectiva teórica como práctica, auxiliando a sus amigos y proponiendo tratamientos (Plut. Alex. 8.1). Si, por una parte, esto puede parecer razonable, dada la ocupación como médico de Nicómaco, padre de Aristóteles, no podemos perder de vista que Plutarco inicia la frase como si se tratase de una apreciación personal (*δοκεῖ δέ μοι*) y termina la misma mostrando que estos datos se desprenden de las propias cartas de Alejandro (*ώς ἐκ τῶν ἐπιστολῶν λαβεῖν*

ζοτίν); el problema radica, como ya hemos apuntado, en que buena parte o todas las cartas de Alejandro que circulaban en época de Plutarco o de su fuente debían de ser falsificaciones, aunque el tema dista de estar resuelto. De cualquier modo, la crítica se muestra favorable en la atribución de intereses en la medicina por parte de Aristóteles y se han transmitido referencias a obras del autor relativas a asuntos médicos (BROCKER, 1966: 15–16); no es improbable que, como parte de la formación que transmitía a sus alumnos, Aristóteles incluyese datos de tipo médico, tanto en su vertiente teórica, centrada en los conocimientos de la época sobre el cuerpo humano como de carácter práctico, como nos informa Plutarco, algo que sería de interés para individuos que tendrían que desempeñar actividades militares y que estarían expuestos, por ello, a recibir heridas. Las fuentes posteriores pueden haber dado cuerpo, aunque a través de testimonios espurios, a estas ideas.

Otra de las materias en las que parece que Alejandro destacaba era la literatura y asegura Plutarco que por naturaleza le gustaba aprender y era buen lector. Del mismo modo consideraba a la *Ilíada*, y la llamaba así públicamente, viático (ἐφόδιον) para el arte de la guerra (Plut. *Alex.* 8.2). Añade Plutarco, además, la siguiente observación: “Llevaba consigo (una *Ilíada*) editada por Aristóteles, a la que llaman del cofre, y la tenía siempre junto con su puñal debajo de su almohada, como ha relatado Onésicrito” (Plut. *Alex.* 8.2; trad. propia). Diversos autores relatan cómo este cofre se hallaba entre las pertenencias de Darío tomadas tras la batalla de Iso (Str. 13.1.27; Plin. *HN* 7.108, 13.3; Plut. *Alex.* 26.1–3). Un dato interesante de esta información viene dado del hecho de que el testimonio que emplea Plutarco procede de Onésicrito, contemporáneo del propio Alejandro y piloto de su nave durante el descenso por el Indo (Arr. *Anab.* 6.2.3; 7.5.6; 7.20.9). Además, Onésicrito, que estaba vinculado a la escuela cínica, recibió otros encargos del rey y escribió también un libro sobre la educación de Alejandro (Diog. Laert. 6.84), de donde quizás tome la referencia Plutarco o su fuente.

Otros autores, no obstante, dan visiones algo distintas; así, por ejemplo, Estrabón menciona también esta edición o corrección (διόρθωσις) del “cofre”, pero indica que la misma la realizó Alejandro junto con el círculo de Calistenes y Anaxarco, haciendo alguna anotación (Str. 13.1.27). La rivalidad de Calistenes y Anaxarco es bien conocida (Arr. *Anab.* 4.10–11); por otro lado, no sabemos con certeza cuándo se incorporó el filósofo de Ábdera a la expedición, pero la presencia de Calistenes junto a Alejandro es anterior y bien pudiera haber colaborado con Aristóteles en la edición o corrección de la *Ilíada* que poseía Alejandro; incluso, y habida cuenta de las tradiciones sobre la educación de Calistenes junto a Aristóteles, la colaboración de ambos en alguna obra como la *Lista de los Vencedores Píticos* (MILLER, 1979: 127–158; BOUSQUET, 1984: 374–380; RHODES y OSBORNE, 2003: 392–395) y quizás incluso su estancia en Mieza (CHROUST, 1973a: 83–85), los trabajos sobre la *Ilíada* pudieron haber tenido lugar durante este periodo y en esa edición o corrección podrían haber participado tanto Aristóteles como Calistenes; sería ese

ejemplar “mejorado” por ambos el que se habría llevado Alejandro a su campaña para, en un momento determinado, guardarlo en el cofre arrebatado a Darío. No perdamos de vista que en una parte de la tradición, Calístenes figura como maestro (*διδάσκαλος*) de Alejandro, por ejemplo en Dio. Chrys. 64.20.

Es muy posible que Aristóteles no haya realizado como tal una edición de la *Ilíada*, como sostiene con acierto parte de la crítica (BROCKER, 1966: 16–18), pero la relación que mantenía Alejandro desde la época de sus pedagogos Leónidas y, como ya vimos, de Lisímaco con la leyenda troyana era intensa, por lo que no sorprende su interés por la obra; así lo subraya también Estrabón cuando insiste en el parentesco (*συγγένεια*) que le unía a los Eácidas que reinaban en Molosia, así como a Andrómaca, que también habría reinado allí (Str. 13.1.27). Quizá la labor de Aristóteles y, acaso, de Calístenes haya consistido en presentarle al príncipe una visión corregida de la *Ilíada*, anotándole e interpretando para él los pasajes más significativos (PFEIFFER, 1968: 71–73; SANZ, 1991: 57–80).

En el discurso contra la *proskynesis* que Arriano pone en boca de Calístenes, este critica a Anaxarco por haber adulado a Alejandro como si fuese un Cambises o un Jerjes<sup>2</sup> en lugar del “hijo de Filipo, de descendencia heraclida y eácida, cuyos antepasados vinieron de Argos a Macedonia, donde han seguido gobernando a los macedonios no por la fuerza sino por la ley” (Arr. *Anab.* 4.11.7; trad. propia). Si este discurso recoge con fidelidad la esencia del pensamiento de Calístenes, podemos apreciar la importancia que se le asignaba a un buen conocimiento y una adecuada exégesis de la *Ilíada* y de otras tradiciones míticas y legendarias griegas.

Parece que Aristóteles siguió en contacto con Calístenes una vez que este partió hacia Asia y estuvo al tanto del progresivo distanciamiento entre el filósofo-historiador y el rey y Plutarco pone en boca de Aristóteles una observación sobre su familiar: “que Calístenes era en su discurso poderoso y grande, pero que no tenía prudencia” (Plut. *Alex.* 54.2; trad. propia). Muchos otros autores mencionan recomendaciones de Aristóteles, tal vez apócrifas, aconsejando a Calístenes que moderara su lenguaje ante Alejandro, ya que este tenía poder de vida y muerte sobre sus súbditos (Amm. Marc. 18.3.7). Más adelante volveremos sobre el deterioro de las relaciones entre Aristóteles y Alejandro.

Con la referencia a la *Ilíada* del cofre finalizan las noticias de Plutarco sobre la educación que proporcionó Aristóteles a Alejandro. Además de estas informaciones, encontramos en otros autores algunos datos que, aunque no se refieren estrictamente a estos aspectos educativos, se relacionan con los intereses de Aristóteles durante esos años y, por lo tanto, pueden servir para hacernos idea de cuáles eran

2. En la disputa sobre si realizar o no la *proskynesis*, surgió el debate a propósito de si se debía tratar a Alejandro como a un rey persa tiránico, figura que ejemplificaban personajes como Cambises o Jerjes o, por el contrario, si debía seguirse dispensando el tratamiento habitual hacia un rey macedonio.

las preocupaciones intelectuales del filósofo y, por lo tanto, de qué informaciones pudo estar transmitiendo a su discípulo.

Plinio nos informa de los intereses zoológicos de Alejandro y de cómo Aristóteles se habría encargado de satisfacerlos estudiando todo tipo de animales que el rey habría ordenado que le fueran remitidos desde todos los lugares que controlaba (Plin. *HN* 8.44). Esta noticia, sin duda, exagerada, sugiere que ya durante el periodo formativo Aristóteles habría introducido en sus lecciones la descripción y estudio de los animales y que, más adelante, Alejandro habría favorecido el desarrollo de estos estudios. A pesar de que esta noticia pueda contener elementos propios de fabulaciones helenísticas, en especial por la referencia en la noticia de Plinio a que el rey había puesto a su disposición varios miles de hombres, eso no impide reconocer que Aristóteles estaba interesado en el tema y, aunque algunos autores quieran minimizar su esfuerzo considerando su labor más de gabinete que empírica y aunque el número de sus obras sobre el tema no alcance las cifras que da el propio Plinio (50 libros) (DÜRING, 1957: 288–289), es seguro que Aristóteles escribió varios tratados sobre animales (*Diog. Laert.* 5.25), alguno de los cuales se ha conservado. Si, además, como también sugiere algún autor, el grueso de sus investigaciones se había concluido antes de las campañas de Alejandro (DÜRING, 1957: 289) no habría sido extraño que hubiese dispuesto ya de informaciones suficientes como para disertar de tal tema. Del mismo modo, tampoco hay por qué desconfiar de que bien el propio Alejandro, bien gente de su entorno, incluso el propio Calístenes, pudiese ocuparse de hacerle llegar a Aristóteles informaciones y especímenes. Tampoco habría por qué dudar del interés del rey por los temas biológicos. En relación con esto está la noticia que transmite Ateneo (9.398 D) de que Aristóteles recibió ochocientos talentos de Alejandro para componer su *Historia de los Animales*; por su parte Eliano (*VH* 4.19) asegura que fue Filipo, que apreciaba la educación, quien le hizo entrega a Aristóteles de grandes riquezas para que llevase a cabo sus trabajos sobre los animales. Aunque es posible que la tradición posterior le haya terminado atribuyendo tanto a Filipo como a Alejandro el haber patrocinado en sus investigaciones a Aristóteles (ROMM, 1989: 566–576), tampoco tendría nada de extraordinario que ambos reyes puedan haber apoyado los estudios de Aristóteles.

El que, al menos durante un tiempo, Aristóteles pueda haber recibido informaciones no solo sobre animales, sino también sobre otros temas, ya fuese de Alejandro ya, quizá incluso con su conocimiento, del propio Calístenes, se nos dice de forma explícita con respecto a las observaciones astronómicas que este último le habría enviado desde Babilonia (*Simpl.in Cae.* 7.506.10–15). Parece bastante seguro, por otro lado, que los *bematistas* de Alejandro, además de medir las distancias, recogían informaciones de muy diversa índole (fauna, flora, historia, murallas, etc.) de interés para el rey pero también de valor científico (BROCKER, 1966: 39); sin embargo, es posible que el verdadero aprovechamiento de sus datos haya ocurrido *a posteriori* (MCPhAIL y HANNAH, 2011–2012: 163–177).

Aunque no hay una referencia específica, sin duda los conocimientos geográficos de Alejandro procedían de lo que por aquel momento se conocía y que le habría transmitido Aristóteles (JACOB, 1991: 97–102; WILSON, 2013: 164–168), aunque en ocasiones autores posteriores, como Plutarco o Arriano, le aplican a Alejandro los errores de sus épocas respectivas; un ejemplo es el del mar Hircanio que sería considerado con acierto como un mar interior por Aristóteles (*Met.* 354 a) pero que tanto en Plutarco (*Alex.* 44.1–2) como en Arriano (*Anab.* 5.26.1–2) se convierte en un golfo marino (TARN, 1948: 5–6; HAMILTON, 1969: 116–119). En otras ocasiones, puede haber modificado las ideas recibidas, como en el caso del Nilo, cuyo curso alto parece que Aristóteles, a partir de informaciones de Artajerjes Oco (Arist. Frag. 248 Rose), consideraba que era el Indo, idea que también tenía Alejandro, si bien luego, a partir de una reflexión más exhaustiva y tras informarse con los indígenas, abandonó (Arr. *Anab.* 6.1.2–5). Aunque sin duda Alejandro dispuso de datos de primera mano, es cierto que buena parte de la percepción geográfica que quizá él y sus expertos transmitieron obedecía también a otros intereses distintos de los científicos (GÓMEZ, 2016a: 89–106). Por otro lado, si Aristóteles pudo llegar a aprovechar las informaciones sobre nuevos territorios que Alejandro iba aportando es algo que no podemos asegurar, aunque tampoco es improbable; sí que parecen observarse estos ecos en su discípulo Teofrasto (GÓMEZ, 2016b: 40).

Quizá también los intereses eruditos y cronológicos de Aristóteles y de Calistenes, plasmados en la elaboración de la Lista de los Pitiónicos, pudieran haber sido objeto de algunas lecciones, aunque no tenemos informaciones concretas.

De cualquier modo, y aunque los temas sobre los que Aristóteles podía instruir a Alejandro eran múltiples y variados, los más relevantes, y los que han interesado más a los críticos, son los referidos a la política. Pero, en este caso, la opinión de los estudiosos acerca de la influencia de Aristóteles en Alejandro tiende a ser bastante negativa. Ha habido una tendencia entre los especialistas a intentar encontrar en las obras de Aristóteles, en especial en la Política, eventuales referencias a Alejandro y a la situación en Macedonia, aunque, como ya apreciaron diversos autores hace largo tiempo, las mismas no se encuentran (EHRENBURG, 1938: 65). Ya EHRENBURG (1938: 81–82, 93–99) observó cómo en su idea sobre el mejor estado Aristóteles no se vio influido ni por Filipo ni por Alejandro ni por sus respectivas formas de gobierno y recalca también que su teoría política se centraba en el mundo de la *polis* y que, por lo tanto, su pensamiento apuntaba hacia el pasado. Todo ello conduce, según EHRENBURG (1938: 85), a que “Aristotle probably never succeeded in exercising definite political and philosophical influence upon Alexander” lo cual es una conclusión muy negativa.

Un pasaje que ha sido utilizado en muchas ocasiones para mostrar esta (presunta) escasa influencia de Aristóteles sobre Alejandro es el que se refiere al tratamiento a dar a los bárbaros y del que conocemos varias versiones. Estrabón,

citando a Eratóstenes, menciona “a los que exhortaban a Alejandro a considerar como amigos a los griegos y a los bárbaros como enemigos”, algo en lo que no estaba de acuerdo Eratóstenes y que el propio Alejandro no aplicó (Str. 1.4.9). Por Plutarco sabemos que el consejo procede de Aristóteles: “no, ciertamente, como Aristóteles le había aconsejado, considerar a los griegos como aptos para el mando y a los bárbaros como si fuese su amo y, por consiguiente, ocuparse de los primeros como amigos y familiares y tratar a los segundos como animales o plantas” (Plut. *Mor.* 329 B; trad. propia). Se ha debatido acerca de en qué obra pudo haber estado contenido este consejo y, aunque se han barajado varias posibilidades, sobre todo el Περὶ βασιλείας y el Ὑπὲρ ἀποίκων, no lo sabemos a ciencia cierta. Más interesante es el debate acerca del momento en el que Aristóteles le daría a Alejandro este consejo; Ehrenberg consideraba, y argumentó *in extenso* al respecto, que el mismo solo podría proceder de un momento tardío, en el que la posición de los colonos establecidos por Alejandro podría verse amenazada por los bárbaros y, por lo tanto, consideraba que la obra en cuestión debía ser “Sobre los colonos” y que mediante estos consejos Aristóteles se mostraba “blind to his period and the world surrounding him, and blind to the man who had been his pupil and who had outgrown his tutorship long since” (EHRENBERG, 1938: 85–92; JAEGER, 1948: 24) pero, en todo caso, la frase de Aristóteles resume bien sus ideas al respecto (BROCKER, 1966: 23–24).

Hay, pues, una cierta tendencia a considerar que las enseñanzas de Aristóteles representaban el pasado griego y que, al no tener en cuenta los objetivos y aspiraciones de Alejandro pronto cayeron en el olvido o en la irrelevancia. Obvian, sin embargo, quienes así piensan que nadie, ni tan siquiera Alejandro, sospechaban al inicio de su campaña cuál iba a ser su desenlace. Y, lo que es más, es bastante probable que cuando Filipo le encarga a Aristóteles la educación de su retoño el rey aún estaba lejos de embarcarse en un enfrentamiento directo con el Imperio aqueménida, a pesar de que había ya quien le animaba en ese sentido (por ejemplo, el *Filipo* de Isócrates, de abril-junio del 346 a.C.) y que cuando dio los primeros pasos en esa dirección sus objetivos parecen haber sido bastante más limitados de los que, al final, Alejandro alcanzó. Es, por lo tanto, un ejercicio de anacronismo interpretar las enseñanzas de Aristóteles como irrelevantes para la formación de alguien que conseguiría el dominio del mundo; aunque reyes de un estado de un tipo muy particular, las referencias intelectuales de Filipo y de Alejandro seguían vinculadas a las ideas vigentes en el mundo griego de su época y los referentes ideológicos que la pléyade de intelectuales que frecuentaban la corte de Pela eran los usuales en el mismo. Poco importaba que el poder de Filipo fuese en aumento y que, como consecuencia del mismo, cada vez más ciudades griegas cayeran en sus manos; la actitud intelectual de los griegos y su marco de referencia seguiría siendo, como muestra la obra de Aristóteles, su *Política* y las 158 Constituciones (Diog.

Laert.5.27), la *polis*. Eso mismo expresa su contemporáneo Isócrates (5.107–108) cuando asegura que “los griegos no soportaban estar sometidos a las monarquías” y busca como precedente las buenas relaciones que el padre de Filipo, Amintas III, mantuvo con las ciudades griegas (Isoc. 5.106).

Por ende, el consejo que le da Aristóteles a Alejandro no es muy diferente del tono general que encontramos en el discurso que Isócrates dirige a Filipo en el que, de forma explícita, podemos leer como conclusión del mismo: “Digo, pues, que conviene que seas un benefactor para los griegos, un rey para los macedonios y que gobiernes sobre el mayor número posible de bárbaros” (Isoc. 5.154; trad. propia). Quizá el tono de Isócrates pueda parecer algo más blando con respecto a los bárbaros que el de Aristóteles, pero su objetivo último es garantizar el dominio griego y macedonio sobre Asia que anima a emprender a Filipo (PERLMAN, 1967: 338–343). Aristóteles no solo habría compartido esa idea, a pesar de las rivalidades entre ambos (MERLAN, 1954: 60–81), sino queda un paso más y exige a Alejandro un mayor compromiso, ejemplificado, sobre todo, en la visión peyorativa del bárbaro, equiparado a un animal o a una planta. No es improbable que estas ideas circulasen ya entre los encargados de la educación de Alejandro porque, entre otros, el discurso de Isócrates las habría puesto de actualidad y, como algún autor ha subrayado, el orador habría buscado con él el patrocinio real a su escuela (MARKLE, 1976: 86–89) aunque al final fue su rival Aristóteles el elegido para educar al príncipe; no obstante, tanto Isócrates como Aristóteles eran, a pesar de sus rivalidades, partidarios de Filipo (MARKLE, 1976: 98–99), y el propio Espeusipo, al frente de la Academia por aquellos años, parece querer atraerse la estimación del rey, aunque para ello tenga que menospreciar a Isócrates y a (¿su discípulo?) Teopompo (PINA y PANZRAM, 2001: 355–390; NATOLI, 2004: 32–64). La política de Filipo de atraerse a notables intelectuales del mundo griego estaba, en último término, dando resultados puesto que, a pesar de las rivalidades entre ellos, todos competían en crear una atmósfera que hiciese asumible la hegemonía macedonia sobre Grecia (KELSEN, 1937: 55–56).

Es un ejercicio poco útil insistir en que Alejandro no puso en práctica estas ideas porque, como es bien sabido, ni tan siquiera muchos de sus contemporáneos llegaron a entender el porqué del peso que acabó dando el rey a los persas en la administración del imperio. Del mismo modo, todo esto era, en la época de la formación de Alejandro, puro ejercicio retórico porque hasta después de la batalla de Queronea no parece que Filipo haya empezado sus preparativos para llevar la guerra al Imperio aqueménida, por más que en los años previos y posteriores haya aprovechado cualquier coyuntura para tratar de debilitar la posición persa (asunto de Hermias, apoyo a algunos exiliados de la Revuelta de los Sátrapas, asunto de Pixodaro).

Si, como ha visto PERLMAN (1957: 306–317), el discurso de Isócrates trata de convencer a Filipo de que su destino (y su deber) es atacar a Persia, lo que le alejaría

de una política agresiva hacia las ciudades griegas, no hay por qué dudar de que si Aristóteles educaba a Alejandro en esta misma idea sería más fácil cumplir este objetivo. Es difícil saber, en todo caso, si Filipo compartía esta idea expresada por Isócrates y si fue el rechazo griego a su política lo que le obligó a tomar otras decisiones que, a la larga, serían más lesivas para los griegos.

Así pues, Aristóteles habría educado a Alejandro en los temas que a él le pre-ocupaban en el campo de la ética y la política, así como en otros que llamaban la atención del estudioso, tales como medicina, cosmología, zoología, literatura o geografía. No parece que haya desarrollado un “programa educativo” específico para el príncipe, sino que el mismo habría recibido una formación semejante a la que cualquier otro joven griego, de posición elevada, habría tenido acceso. Ni tan siquiera las referencias a la monarquía en la obra aristotélica parecen poder referirse, salvo alguna alusión casi aislada, al caso macedonio, sino que corresponden más al mundo de la *polis* griega (EHRENBERG, 1938: 81) y hemos de pensar que ese el tipo de educación que Filipo quería darle a su hijo; quizá el único tratado en el que se contenían consejos explícitos dirigidos hacia Alejandro como futuro rey habría sido el Περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 5.22) que algunos autores tienden a datar en el momento en el que Alejandro asume la regencia de Macedonia en 340 a.C. (CHROUST, 1973b: 216–223). Pero, en ese mismo momento, Alejandro iba a recibir nociones prácticas de gobierno y no de la mano de Aristóteles, sino sobre todo de su padre y, quizás de forma directa, de Antípatro (Isoc. Ep. 4), cuando tres años después de haber empezado el estagirita sus enseñanzas, y durante un breve periodo, mientras Filipo combatía contra Bizancio y otras ciudades, (Plut. Alex. 9.1–2), se hizo cargo de los asuntos del estado y del sello, aprovechando para combatir contra los madios y fundar la ciudad de Alejandrópolis (340 a.C.) (WORTHINGTON, 2008: 130–131). No sería improbable que Filipo aceptase que Aristóteles instruyese a su hijo en lo que cualquier griego debía aprender puesto que ya se encargaría él de enseñarle cómo debía gobernar un futuro rey macedonio. Además, si, como algún autor ha sugerido, Aristóteles evita opinar, en ninguna de sus obras, sobre el sistema político macedonio, por lo arriesgado que eso habría sido (GREENWALT, 2010: 151–163), tampoco habría osado entrar en asuntos delicados sobre temas de gobierno práctico ante el príncipe y todo su entorno macedonio. No sabemos de las actividades de Alejandro entre el final de su regencia y su participación en la batalla de Queronea, pero parece haber abandonado ese retiro que le había asignado su padre en Mieza. Sin embargo, como sabemos, Aristóteles seguía en Macedonia y algunos autores, como Justino, contaron todo el periodo hasta Queronea como de educación de Alejandro, mientras que, para otros, como Dionisio de Halicarnaso, los ocho años en que Aristóteles estuvo en Macedonia son computados como correspondientes a la educación del príncipe. Aunque no podamos saber, sin embargo, si la misma continuó, no habría

que descartar que, durante los periodos en los que el príncipe estuviese en Pela siguiesen los contactos entre ambos y, eventualmente, sus debates. Del mismo modo, y como apuntábamos antes, no sabemos muy bien qué postura adoptó Aristóteles durante las tensiones y el conflicto entre el rey y su hijo en el periodo entre Queronea y el asesinato del rey en Egas en el verano del 336 a.C.

#### 4. El final del periodo educativo (¿Y el inicio del distanciamiento?)

Aristóteles permaneció en Pela hasta el arcontado de Evéneto (Dion. Hal. *Ad Amm.5*), que se sitúa en el año 335–334 a.C., momento en el que partió de regreso hacia Atenas donde establecería su escuela en el Liceo (Diog. Laert. 5.2). Algunos autores pretenden proyectar ya a este momento la (presunta) enemistad posterior entre Alejandro y Aristóteles y sugieren incluso que este no estaba a favor de la campaña asiática (ANAGNOSTOPOULOS, 2009: 9); no obstante, algunos autores aseguran que Aristóteles habría sido quien habría persuadido al rey para que perdonase a Atenas tras su comportamiento en el año 335, en la rebelión que acabó con la destrucción de Tebas, fruto de lo cual sería la erección de una estela en honor del filósofo en la acrópolis de Atenas, que algunas biografías tardías mencionan y que quizá sea un decreto de *proxenia*; también pudo haber sido erigida en algún otro momento, como consecuencia de alguna otra actividad de Aristóteles en beneficio de la ciudad (CHROUST, 1973a: 133, 137–138).

Ello no impidió que, entre los atenienses, Aristóteles fuese considerado un agente activo de los macedonios, lo que se vería acentuado por su amistad con Antípatro, encargado por Alejandro de administrar los asuntos de Macedonia y de Grecia durante su ausencia (*Arr.Anab.* 1.11.3). En la ciudad permanecería hasta poco después de la muerte de Alejandro, momento en el que vería peligrar su situación, lo que le llevaría a huir con destino a Calcis.

Desde su residencia en Atenas Aristóteles habría podido mantener el contacto con Alejandro a través del correo y, como también vimos, mediante Calístenes. El que el filósofo pudiese permanecer en Atenas, sin duda protegido por Antípatro, y que pudiese hacerlo hasta la muerte del rey sugiere que, aun en el caso de que hubiese habido desavenencias entre el antiguo maestro y su discípulo, quizás las mismas no hayan sido tan radicales como una parte importante de los autores antiguos y de la crítica contemporánea llegan a sugerir.

Plutarco, tras haber aludido a las enseñanzas de Aristóteles a Alejandro, introduce la frase con la que iniciábamos este trabajo acerca del cariño del príncipe a su maestro, tras la que el de Queronea describe el empeoramiento de las relaciones: “más tarde se volvió más desconfiado, no hasta el extremo de que tramara nada

malo contra él, pero fue prueba de su distanciamiento que la buena disposición y el cariño que había sentido hacia él no lo mantuvo" (*Plut. Alex.* 8.4; trad. propia). Para Plutarco, sin embargo, eso no implicó un abandono de la filosofía (idea que refuerza en su tratado sobre la Fortuna o la Virtud), puesto que honró a Anaxarco, a Jenócrates y se mostró interesado por las enseñanzas de Dándamis y Cálano (*Plut. Alex.* 8.5).

La visión de Plutarco sobre el distanciamiento es más matizada, aun cuando otro autor contemporáneo, como Dión de Prusa, llega a afirmar que "se había propuesto matar a Aristóteles y había decidido acabar con Antípatro" (*Dio. Chrys.* 64.20; trad. propia). Por supuesto, el propio Plutarco se contradice puesto que, cuando se refiere a la caída en desgracia de Calístenes, menciona una carta del rey a Antípatro en la que le da cuenta de la muerte de los pajes y de la intención de castigar a Aristóteles él mismo, por inductor de Calístenes, y a la ciudad de Atenas que le acogía. Plutarco observa que "claramente estaba señalando a Aristóteles puesto que Calístenes había sido acogido en su propia casa debido a que era su pariente, ya que era hijo de Hero, prima de Aristóteles" (*Plut. Alex.* 55.7–8; trad. propia).

Se ha aducido como causa inicial del distanciamiento entre Alejandro y Aristóteles el que este no estuvo de acuerdo con la política que estaba desarrollando el rey según iba avanzando en su conquista de Asia y puede que haya algo de verdad en esto. Desde el inicio de su campaña, Alejandro exhibió su autoridad sobre las poblaciones que vivían en el territorio persa, ya fuesen poblaciones bárbaras ya ciudades griegas; en cualquier modo, es posible que, con respecto a estas últimas, su trato no fuese muy diferente del que, tanto su padre como él, habían dispensado a las ciudades griegas que habían caído bajo su dominio (DOMÍNGUEZ, 2016a: 76–113), por lo que ello no sería ninguna novedad. Alejandro podía recompensarlas o castigarlas según se hubiesen comportado y un ejemplo lo encontramos ya tiempo antes del inicio de la conquista en la propia ciudad natal de Aristóteles, Estagira, destruida por Filipo en el año 349 a.C. y restaurada, ya por el propio Filipo (*Plut. Alex.* 7.3), ya por Alejandro (*Ael. VH* 12.54; *Diog. Laert.* 5.4) o por Filipo por intercesión de Alejandro (HAMILTON, 1969: 17). Como muestra este caso de forma palmaria, ni la destrucción de Estagira impidió que Filipo contara con Aristóteles y que este se convirtiera en el preceptor de su hijo ni la destrucción de Olinto impidió que Calístenes fuese uno de los principales exaltadores de la labor de Filipo y de su hijo. Sobre el trato a dar a los bárbaros ya hemos comentado el consejo que habría recibido Aristóteles de Alejandro, el cual se enmarca dentro de una perspectiva retórica puesto que el mismo se asemejaba al que había emitido Isócrates bastante tiempo antes de que Filipo hiciese algún movimiento directo contra el imperio aqueménida. No hay motivos para pensar que Aristóteles sintiese simpatías hacia los persas, en parte porque el ideal panhelénico y anti-persa era ya

muy fuerte en los últimos años del reinado de Filipo y en parte, y más en relación directa con él, porque el Gran Rey había sido responsable directo de la muerte de Hermias (BROCKER, 1966: 23).

Es posible que a Aristóteles no le gustasen las noticias que le llegaban desde Asia, como tampoco les gustaba la situación a varios o a muchos de sus compañeros, como muestran las acusaciones que vierte Clito hacia el rey antes de que este le dé muerte, entre ellas la de lo penoso que resulta que los macedonios sean golpeados por los bastones de los medos y que haya que pedir audiencia a los persas para poder ser recibidos por el rey (Plut. *Alex.* 51.2). Arriano da menos detalles, pero sí informa del malestar que mostraba hacía tiempo Clito hacia Alejandro por haberse dejado llevar por las costumbres de los bárbaros (Arr.*Anab.* 4.8.4).

Aunque hay un consenso generalizado en que las cartas que conservamos entre Aristóteles y Alejandro son falsificaciones más o menos posteriores, en algunas de las referencias que conservamos a su correspondencia, aparece Aristóteles dando consejos al rey para apaciguar su ira (Ael., VH 12.54); que Alejandro hizo en diversas ocasiones exhibición de su ira es algo evidente y, por lo tanto, no sabemos si la referencia de Eliano tiene una base real o se trata de una reconstrucción erudita a partir de datos de la tradición. Sea como fuere, no es improbable que ambos personajes siguieran intercambiándose correos y que Aristóteles pudiese seguir dándole consejos a su antiguo discípulo.

De cualquier modo, buena parte de la tradición, antigua y moderna, considera que fue la imputación de Calístenes en la conjura de los pajes y su posterior muerte o ejecución (327 a.C.) lo que acabó de alejar al filósofo y al rey. A pesar de que algún autor ha tratado de minimizar la relación entre Calístenes y Aristóteles sobre la base de que los datos no son concluyentes (BOSWORTH, 1970: 407–413), los mismos tampoco desmienten una estrecha relación entre ambos, así como una colaboración en obras literarias y de investigación como la ya mencionada compilación de los vencedores en los Juegos Píticos antes de su separación. Aparte de qué hubiera podido sentir Aristóteles, los ecos de la muerte de Calístenes se dejaron sentir inmediatamente entre los peripatéticos (Cic. *Tusc.* 3.21) y el sucesor de Aristóteles, Teofrasto, escribió, incluso, una obra titulada “Calístenes o sobre el duelo” (Diog. Laert. 5.44).

No parece improbable que Alejandro y Calístenes, de cuyas enseñanzas por parte de Aristóteles no hay necesidad de dudar, hayan seguido discutiendo durante los primeros años de la campaña asiática de asuntos que preocupaban a ambos y, por ello mismo, que hayan continuado comunicándose con Aristóteles; encontramos referencias a discusiones sobre diversos temas, incluyendo los científicos y los políticos, que tenían lugar después de la cena y en las que participaban, entre otros, Calístenes y Anaxarco (Plut. *Alex.* 52.8; Arr.*Anab.* 4.10.5). Se ha sugerido también que Alejandro no dejaría de revisar cada parte de la obra de Calístenes antes de su publicación (BROWN, 1949: 233–234).

Los autores antiguos, sin embargo, parecen indicar un cambio de actitud del rey tras la muerte de Clito si es cierto que, ante el discurso más moderado y menos indulgente de Calístenes, Alejandro acabó prefiriendo el más adulatorio de Anaxarco (Plut. *Alex.* 52.1–7; Arr.*Anab.* 4.9.7); Justino (12.6.17), no obstante, destaca cuánto consiguió Calístenes con sus ruegos para que el rey recobrara la normalidad y lo achaca a la buena relación que existía entre ambos por haber sido los dos condiscípulos junto a Aristóteles, siendo la prueba de esa buena relación el que el rey le hubiese hecho llamar para transmitir el recuerdo de sus hazañas. El cambio de actitud mutuo se produce a propósito de todo el asunto de la *proskynesis* en el que no vamos a entrar en detalle pero que contó, según consta, con la oposición de Calístenes, quizás tanto más inesperada cuanto que procedía de alguien tan próximo al rey y que, hasta entonces, había amplificado sus acciones y llegó a su culminación tras descubrirse la conspiración de los pajés en la cual, sin embargo, nadie le acusó de forma explícita a pesar de las torturas. Plutarco dedica un espacio bastante largo a narrar el comportamiento de Calístenes que cada vez resultaba más molesto a Alejandro y a todos los sofistas y aduladores (*τοὺς δ' ἄλλους σοφιστὰς καὶ κόλακας*) que le rodeaban (Plut. *Alex.* 52.7–8 a 55) y a partir de las versiones que conocemos sobre su caída y su muerte queda claro el interés directo del rey por desembarazarse de él (BROWN, 1949: 242–248).

El relato de Arriano es bastante esclarecedor al respecto, puesto que el de Nicomedia enumera qué autores culpan y quiénes exoneran a Calístenes:

*Aristobulo relata que también decían que Calístenes había sido uno de los inductores de la empresa y Tolomeo lo cuenta de la misma manera. Muchos, sin embargo, no dicen de este modo, sino que lo atribuyen al odio que había surgido por parte de Alejandro hacia Calístenes y como Hermolao había mostrado tanta amistad hacia Calístenes, no era difícil que Alejandro creyese las cosas peores sobre Calístenes.*

(Arr.*Anab.* 4.14.1; trad. propia)

Por lo tanto, parece fuera de duda que, frente a lo que otros autores opinaban, tanto Aristobulo como Tolomeo, situados dentro del círculo directo de Alejandro, aceptan la versión oficial que se dio sobre la implicación del olintio y Tolomeo llega incluso a asegurar que tras ser torturado fue colgado, sin duda para resaltar la legalidad del procedimiento seguido contra un traidor. No obstante, Aristobulo, que también puede haber sido testigo directo, dice que fue exhibido encadenado ante el ejército pero que murió tiempo después de enfermedad. A esas dos versiones, el propio Arriano añade la de que Calístenes y los conjurados fueron apedreados, aunque no dice de quién procede (Arr.*Anab.* 4.14.3). Por fin, Plutarco añade una cuarta, compatible con la de Aristobulo y procedente de Cares de Mitilene, pero mucho más explícita y que sitúa el cautiverio de Calístenes en siete meses y su muerte por obesidad y piojos; en esta última versión es interesante constatar cómo el interés de Filipo era juzgar a Calístenes “en la Asamblea” (*ἐν τῷ συνεδρίῳ*), posiblemente la de

la Liga de Corinto y en presencia de Aristóteles (Plut. *Alex.* 55.9). Esta construcción parece bastante artificiosa ante todo porque Olinto no formaba parte de la Liga de Corinto, ya que había sido destruida por Filipo en el 348 a.C. y seguía destruida aún en esa época, y también que algunos autores le atribuyen también a Calistenes la intención, gracias a sus alabanzas hacia Alejandro, de que este reconstruyese la ciudad (Plut. *Alex.* 53.1) lo cual está inspirado en el caso de Aristóteles. El relato de Diógenes Laercio (5.5) sobre la muerte de Calistenes, lleno ya de elementos muy truculentos, es una elaboración tardía propia de la propaganda hostil a Alejandro.

Plutarco menciona dos cartas de Alejandro, una inmediatamente posterior al episodio, y dirigida a Crátero, Atalo y Alcetas en la que solo se alude al complot y a que solo los pajes estaban involucrados y, una posterior a Antípatro, que ya hemos mencionado, en la que acusa a Calistenes y, además, a Aristóteles como instigador último y a la ciudad que le acoge (Plut. *Alex.* 55.7–8). Al ser la correspondencia atribuida a Alejandro de naturaleza tan problemática es difícil saber si, en efecto, Alejandro llegó a acusar a Aristóteles ante Antípatro o si esta carta forma parte de la propaganda, ya sea la hostil a Alejandro ya la hostil a Antípatro (TARN, 1948: 301–302), aunque varios autores se inclinan a considerarlas auténticas (PRIDIK, 1893; ZUMETIKOS, 1894: 50–52; ROBINSON, 1932: 353–357; BROWN, 1949: 248). No nos consta que Aristóteles que, como apuntábamos antes, debía de ser tenido por los atenienses como pro-macedonio, haya modificado sus costumbres ni se haya planteado tan siquiera sustraerse a la eventual cólera del rey lo que hace más sospechosa aún esta carta, máxime cuando el propio Plutarco, en otro pasaje de su biografía, al que habíamos también aludido antes, se encarga de asegurar que, a pesar del alejamiento entre ambos, no llegó a causarle ningún mal (Plut. *Alex.* 8.4). Por ende, en los cuatro años que transcurren desde la muerte de Calistenes y la de Alejandro hubo tiempo suficiente para deshacerse de Aristóteles si esa hubiese sido la intención del rey.

Por otro lado, Aristóteles parece haber seguido opinando acerca de las actividades de Alejandro, aunque no sabemos si el rey recibía noticias de ello; lo cierto es que la composición del tratado titulado *Alejandro o sobre los colonos* (Diog. Laert. 5.22) suele situarse por algunos autores hacia el 324 a.C. (BROCKER, 1966: 24; HAMILTON, 1969: 18) sin que haya seguridad absoluta. En cualquier caso, del mismo no se habría conservado nada si se acepta, como vimos, que la carta que contienen múltiples manuscritos árabes no es una obra auténtica de Aristóteles. Pero me interesa destacar aquí sobre todo la paradoja que supone que el filósofo siga aconsejando al rey normas de comportamiento a seguir en sus tratos con los griegos y los bárbaros de su territorio cuando en ese mismo año 324 a.C., un conciudadano de Aristóteles, Nicanor de Estagira, quizás su propio hijo adoptivo (JAEGER, 1948: 320), lee durante la celebración de los Juegos Olímpicos lo que se conoce como el *Decreto*

*de los Exiliados* (Hyp. 1.14; Din. 1.103; Diod. Sic.18.8.3–4; Curt. 10.2.4; Just.*Epit.* 13.5.2–4) el golpe más duro que dio Alejandro a la cíutovocía de las ciudades y la prueba de que los intereses de Alejandro, una vez resuelta, al menos de momento, la situación en Asia, se dirigían hacia otros campos. Hay quien ha querido ver en las referencias a la παρβασιλεία en la *Política* aristotélica (1285 b 36, 1287 a 8, 1295 a 18) las preocupaciones del filósofo ante el aumento de los poderes ilimitados de Alejandro que este y otros hechos revelaban y, por ello, la necesidad de añadir este nuevo tipo de realeza a las otras cuatro sobre las que había teorizado hacía tiempo (CARLIER, 1993: 103–118; NAGLE, 2000: 117–132), aunque otros son más cautos y ven solo en la propuesta un medio de juzgar la idoneidad de quienes aspiren a ese poder absoluto (MULGAN, 1974: 21–28).

La muerte del rey, en sí misma tan problemática (DOMÍNGUEZ, 2016B: 13–33; GAMBLE y BLOEDOW, 2017: 18–29), era también un buen momento para saldar viejas cuentas, no solo en el campo literario sino, como es bien sabido, en el real. Para los partidarios de la teoría del envenenamiento de Alejandro, defendida entre otros por el círculo de su propia madre, era un escenario ideal unir en la conjura a Antípatro y a Aristóteles, cuya amistad mutua era bien conocida, y convertir, como habíamos visto, al filósofo en el que proporciona el veneno al general para que este se lo haga llegar a su hijo Yolao, copero del rey. Aristóteles, enfadado y ofendido por la muerte de su discípulo y pariente, habría querido vengarse de la misma provocando la muerte de Alejandro. También menciona Plutarco el miedo que Alejandro acabó teniendo a Antípatro y a sus hijos Yolao y Casandro y cómo en una ocasión acusa a este de utilizar los sofismas propios de los discípulos de Aristóteles (Plut. *Alex.* 74.2–5).

Todo ello, sin duda, es una elaboración posterior a la muerte del rey y la prueba de que sus contemporáneos jamás sospecharon de la lealtad de Aristóteles con respecto a Alejandro es que solo tras su muerte y el debilitamiento del control macedonio sobre Atenas es cuando surge contra él la acusación de impiedad (*άσεβεία*) que le obliga a abandonar la ciudad con destino a Calcis (Diog. Laert. 5.5) (ANTELA, 2005: 230–232). La pérdida de la protección real también debió de llevar a la revocación de los honores que le había conferido Delfos, de lo que se queja en una carta dirigida a Antípatro (Ael. *VH* 14.1) y a la destrucción del monumento conmemorativo que la Anfictionía le había dedicado en el santuario por haber recopilado junto con Calístenes las listas de los Pitiónicos; los restos del monumento que se conservan fueron hallados en el interior de un pozo (RHODES y OSBORNE 2003: 395). La inscripción honorífica que honraba a ambos habría sido erigida en el mismo 327 a.C., quizá antes de que hubiesen llegado las noticias sobre la muerte de Calístenes (LEWIS, 1958: 108).

## 5. Conclusiones

Según aseguraba Ehrenberg (1938: 85), “Aristotle probably never succeeded in exercising definite political and philosophical influence upon Alexander; yet he obviously must have wished to do so”; por el contrario, otro influyente autor, como Jaeger ve las relaciones entre ambos desde una perspectiva más optimista, muy estrecha hasta que se inició la guerra con Persia pero duradera por lo que la influencia de Aristóteles supuso en las bases del pensamiento político de Alejandro (JAEGER, 1948: 122–123); puede que las dos visiones tengan parte de verdad. La Academia, en su ideal de poner en práctica las enseñanzas de Platón sobre el príncipe-filósofo, parece haber intentado influir en Macedonia ya durante el reinado de Pérdicas III, donde el platónico Eufreto era su consejero político (Pl. *Ep.* 5; Ath. 11.506e-f, 508d-e) (SAWADA, 2010: 29; GREENWALT, 2010: 155) y no habría que rechazar que Aristóteles, que procedía de ese ambiente, hubiese querido ejercer un papel relevante en la corte de Filipo como el que quizás había desempeñado en la corte de Hermias. Sin embargo, es posible que, cuando Filipo le encarga la educación de su heredero, se le hayan puesto límites o él mismo haya percibido, como buen conocedor que era de la situación política macedonia, cuáles eran estos. No es probable que Filipo quisiese convertir a su heredero en un rey-filósofo porque él mismo, que no desconocía las ideas de las principales corrientes filosóficas griegas (las representadas por la Academia y por Isócrates), parece haber estado lejos de dejarse dirigir por ellas. Necesitaba a alguien de fidelidad acreditada y que instruyese a su hijo en los múltiples conocimientos a los que cualquier griego de buena posición económica y social podía acceder. Política, ética, literatura, nociones de medicina, astronomía, zoología, geografía, etc., serían las materias principales. Aristóteles podía transmitirle datos y opiniones sobre cómo funcionaba la *polis* griega y podía darle consejos sobre el mejor tipo de gobierno y sus perversiones y Filipo debía pensar que era adecuado que un príncipe adquiriese esos conocimientos. Sin embargo, cómo debía gobernar un rey macedonio solo podía enseñárselo la propia experiencia política de su padre y sus allegados más directos y, como sabemos, ya con dieciséis años Alejandro empezó a recibir esta información con evidentes contenidos prácticos como las guerras emprendidas y la fundación de su primera ciudad mostrarían; la misma se completaría en Queronea y en la embajada a Atenas, junto con Antípatro, para pactar las condiciones de paz. Incluso después de este momento Aristóteles debió de seguir compartiendo, aunque quizás de forma más esporádica, conversaciones con Alejandro y, después de su marcha a Asia, ambos pudieron seguir comunicándose mediante la correspondencia. En todo caso, Aristóteles había conseguido que Calístenes, discípulo suyo y, tal vez, condiscípulo de Alejandro, le acompañase en su expedición y esto garantizaba una comunicación no tan fluida como antes, pero continuada. No obstante, Alejandro también

se procuró otras opiniones, como la de Anaxarco, tan denostado por la tradición peripatética, y, también a distancia, la de Jenócrates, al frente de la Academia; ambos escribieron, en momentos no precisos, sendos tratados *Sobre la realeza*, dirigidos a Alejandro (MURRAY, 1971: 135–150). Se considera que la muerte de Calístenes supuso la ruptura entre Aristóteles y Alejandro pero la realidad es que el filósofo pudo permanecer en Atenas hasta la muerte del rey y que, a la misma, él mismo corrió peligro cuando los anti-macedonios recuperaron, siquiera temporalmente, el poder lo que indica que, aunque hubiese habido distanciamiento entre ambos, los atenienses nunca consideraron a Aristóteles enemigo de Alejandro.

Creo, pues, como conclusión, que la influencia de Aristóteles sobre Alejandro puede haber sido grande pero solo en aquellos aspectos que tuvieron que ver con su formación teórica puesto que en los aspectos prácticos del poder su principal maestro fue su propio padre así como las experiencias vividas en la corte de Pela, en especial durante los dos últimos años de vida de Filipo. Es un simple ejercicio retórico el que nos presenta Plutarco cuando hace a Alejandro reflexionar sobre sus deudas con su padre y con su maestro y a cuál de los dos le debe más, fruto de su consideración del rey macedonio como un auténtico rey-filósofo; no creo que el propio Alejandro se plantease jamás este dilema, pero el que para una parte de la tradición antigua el mismo fuese posible nos ha servido para presentar algunas reflexiones sobre el bagaje intelectual que llevaba consigo Alejandro cuando inició una campaña con unos objetivos bastante concretos y limitados pero que acabó convirtiéndose en una empresa que cambiaría, de manera irrevocable, la trayectoria histórica del mundo antiguo.

## Financiación

Este trabajo se realiza dentro del Proyecto de Investigación PID2019-105281GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

## Referências bibliográficas

- ALONSO TRONCOSO, V. (2000). La Paideia del príncipe en el tiempo de los diadocos. *Ancient History Bulletin*, 14, pp. 22–34.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. (2009). Aristotle's Life. En G. Anagnostopoulos (ed.) *A Companion to Aristotle* (pp. 3–13). Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444305661.ch1>
- ANTELA BENÁRDEZ, I. B. (2005). *Alexandre Magno e Atenas*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- BARNES, J. (1995). Life and Work. En J. Barnes (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle* (pp. 1–26). Cambridge: Cambridge University Press.

- ARISTOTELES (1970). *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*. Texte arabe établi et traduit par Józef Bielawski; commentaire de Marian Plezia. Wrocław: [Bresлавia, Polonia]: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawn. Polskiej Akademii Nauk.
- BOSWORTH, A. B. (1970). Aristotle and Callisthenes. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19(4), pp. 407–413.
- BOSWORTH, A. B. (1995). *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander: Volume II, Libros 4–5*. Oxford: Clarendon Press.
- BOUSQUET, J. (1984). Delphes et les 'Pythioniques' d'Aristote. *Revue des Études Grecques*, 97, pp. 374–380. <https://doi.org/10.3406/reg.1984.1396>
- BROCKER, M. (1966). *Aristoteles als Alexander Lehrer in der Legende*. Diss. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- BROWN, T. S. (1949). Callisthenes and Alexander. *American Journal of Philology*, 70(3), pp. 225–248. <https://doi.org/10.2307/291475>
- CARLIER, P. (1980). Étude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes (I). *Ktèma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 5, pp. 277–288.
- CARLIER, P. (1993). La notion de pambasileia dans la pensée politique d'Aristote. En M. Piérart (comp.) *Aristote et Athènes* (pp. 103–118). Friburgo: Boccard.
- CASTRO SÁNCHEZ, J. (1995). Epítome de las "Historias Filípicas" de Pompeyo Trogó. *Prólogos. Fragmentos. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.
- CHROUST, A. H. (1973a). *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works. Vol. I. Some novel interpretations of the man and his life*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- CHROUST, A. H. (1973b). *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works. Vol II. Observations on some Aristotle's lost works*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2016a). Alejandro Magno y las ciudades griegas de Asia Menor: entre conquista y liberación. En F. J. Gómez Espelosín y B. Antela- Bernárdez (eds.) *El Imperio de Alejandro: aspectos geográficos e historiográficos*, pp. 76–113. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (2016b). La muerte de Alejandro Magno: ¿muerte natural o crimen perfecto? En E. Fernández de Mier y J. Cortés Martín (eds.) *¿Pero quién mató a ...? Muertes enigmáticas en el Mundo Antiguo*, pp. 13–33. Madrid: Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- DÜRING, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell in Komm.
- EHRENBERG, V. (1938). *Alexander and the Greeks* (R. F. Von Velsen, trad.). Oxford: Blackwell.
- FLASHAR, H. (2011). Leben. En C. Rapp y K. Corcilius (eds.) *Aristoteles Handbuch. Leben. Werk. Wirkung* (pp. 1–13). Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-05321-3\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-476-05321-3_1)
- GAMBLE, N. y BLOEDOW, E. F. (2017). A medical-historical examination of the Death of Alexander the Great. *Journal of Ancient History and Archaeology*, 4.3, pp. 18–29. <https://doi.org/10.14795/j.v4i3.269>
- GEIER, R. (1856). *Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen. Nach den Quellen dargestellt*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- GIGON, O. (1958). Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten. *Museum Helveticum*, 15(3), pp. 147–193.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (2016a). Del Hífasis a Opis. La percepción geográfica del imperio de Alejandro. En F. J. González Ponce, F. J. Gómez Espelosín y A. L. Chávez Reino (eds.) *La letra*

- y la carta: Descripción verbal y representación gráfica en los diseños terrestres grecolatinos.* Estudios en honor de Pietro Janni, pp. 89–106. Universidad de Sevilla; Universidad de Alcalá.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (2016b). *En busca de Alejandro: historia de una obsesión*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- GREENWALT, W. S. (2010). Argead Dunasteia during the Reigns of Philip II and Alexander III. Aristotle Reconsidered. En E. Carney y D. Ogden (coord.) *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives* (pp. 151–163). Oxford: Oxford University Press.
- GUTAS, D. (2009). On Graeco-Arabic Epistolary ‘Novels’. *Middle Eastern Literatures*, 12(1), pp. 59–70. <https://doi.org/10.1080/14752620902760590>
- HAMILTON, J. R. (1969). *Plutarch, Alexander, a Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- JACOB, C. (1991). *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. París: Armand Colin.
- JAEGER, W. (1948). *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*. Oxford at The Clarendon Press.
- KELSEN, H. (1937). The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy. *International Journal of Ethics*, 48(1), pp. 1–64. <https://doi.org/10.1086/intejethi.48.1.2989300>
- LEWIS, D. M. (1958). An Aristotle Publication-Date. *The Classical Review*, 8(02), p. 108. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00171902>
- LIPPERT, J. (1891). *De epistula pseudo-aristotelica Περὶ Βασιλείας [Peri Basileias] commentatio*, Tesis doctoral. Halle-Berlín: Apud Mayerum et Muellerum,
- MARKLE, M. M. (1976). Support of Athenian intellectuals for Philip: a Study of Isocrates ‘Philippus and Speusippus’ letter to Philip. *The Journal of Hellenic Studies*, 96, pp. 80–99. <https://doi.org/10.2307/631225>
- MARÓTHA, M. (2006). *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great: an Anonymous Greek Novel in letters in Arabic translation*. Piliscsaba [Hungria]: Avicenna Institute of Middle Eastern Studies.
- [Marco Juniano Justino] (1995). *Epítome de las “Historias Filípicas” de Pompeyo Tromo. Prólogo. Fragmentos* (Introducción, traducción y notas de J. Castro Sánchez). Madrid: Gredos.
- MCPHAIL, C. y HANNA, R. (2011–2012). The Cartographers of the Taurus line: the Bematists, Dicaearchus and Eratosthenes. *Geographia Antiqua*, 20-21, pp. 163–178.
- MERLAN, P. (1954). Isocrates, Aristotle, and Alexander the Great. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 3(1), pp. 60–81.
- MILLER, S. G. (1979). The Date of the First Pythiad. *California Studies in Classical Antiquity*, 11, 127–158. <https://doi.org/10.2307/25010728>
- MULGAN, R. G. (1974). Aristotle and Absolute Rule. *Antichthon*, 8, pp. 21–28. <https://doi.org/10.1017/S006647740000040X>
- MURRAY, O. (1971). *Περὶ Βασιλείας [Peri Basileias]: studies in the justification of monarchic power in the Hellenistic world*. Tesis doctoral. Oxford: University of Oxford.
- NAGLE, B. (2000). Alexander and Aristotle’s Pambasileus. *L’Antiquité Classique*, 69, pp. 117–132. <https://doi.org/10.3406/antiq.2000.2425>
- NATOLIA, A. F. (2004). *The Letter of Speusippus to Philip II. Introduction, Text, Translation and Commentary*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- PEARSON, L. (1955). The diary and letters of Alexander the Great. *Historia*, 3, pp. 429–455.
- PERLMAN, S. (1957). Isocrates’ “Philippus”: A Reinterpretation. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 6(3), pp. 306–317.
- PERLMAN, S. (1967). Isokrates’ advice on Philip’s attitude towards Barbarians (V, 154). *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 16(3), pp. 338–343.

- PFEIFFER, R. (1968). *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- PINA POLO, F. y PANZRAM, S. (2001). Mito, historia y propaganda política: La carta de Espeusipo a Filipo II de Macedonia. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 19, pp. 355–390.
- PRIDIK, E. (1893). *De Alexandri Magni epistularum commercio, scripsit Eugen Pridik*. Tesis doctoral. Dorpat [Tartu, Estonia]: Livonorum, Typis expressit C. Mattiesen.
- RENEHAN, R. (1982). Aristotle as Lyric Poet: The Hermias Poem. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23, pp. 251–274.
- RHODES, P. J. y OSBORNE, R. (eds.) (2003). *Greek Historical Inscriptions. 404–323 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- ROBINSON, C. A. (1932). Two notes on the History of Alexander the Great. *The American Journal of Philology*, 53(4), pp. 353–359. <https://doi.org/10.2307/290232>
- RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, M. (1996). Cartas, II. Cartas a Ático (cartas 162-426). *Introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.
- ROMM, J. S. (1989). Aristotle's elephant and the myth of Alexander's scientific patronage. *The American Journal of Philology*, 110(4), pp. 566–576. <https://doi.org/10.2307/295280>
- RUNIA, D. T. (1986). Theocritus of Chios' Epigram against Aristotle. *The Classical Quarterly*, 36(2), pp. 531–534. <https://doi.org/10.1017/S0009838800012283>
- SANZ MORALES, M. M. (1991). *Sobre la existencia de una recensión de la Ilíada debida a Aristóteles*. Minerva: Revista de filología clásica, 5, pp. 57–80.
- SAWADA, N. (2010). Social Customs and Institutions: Aspects of Macedonian Elite Society. En J. Roisman y I. Worthington (eds.) *A Companion to Ancient Macedonia*, pp. 392–408. Hoboken [New Jersey, Estados Unidos]: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781444327519.ch19>
- SORDI, M. (1984). La lettera di Aristotele ad Alessandro e i rapporti tra greci e barbari. *Aevum*, 58(1), pp. 3–12.
- TARN, W. W. (1948) *Alexander the Great. Volume II. Sources and Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THILLET, P. (1972). Aristote conseiller politique d'Alexandre vainqueur des Perses?. *Revue des Études Grecques*, 85, pp. 527–542. <https://doi.org/10.3406/reg.1972.1220>
- WEIL, R. (1985). Sur la 'Lettre d'Aristote à Alexandre'. En J. Wiesner (ed.) *Aristoteles: Werk und Wirkung: Aristoteles und seine Schule*, pp. 485–498. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110859720.485>
- WES, M. A. (1972). Quelques remarques à propos d'une 'Lettre d'Aristote à Alexandre'. *Mnemosyne*, 25(3), pp. 261–295. <https://doi.org/10.1163/156852572X00333>
- WILSON, M. (2013). *Structure and Method in Aristotle's Meteorologica. A More Disorderly Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107337121>
- WORMELL, D. E. W. (1935). The literary tradition concerning Hermias of Atarneus. *Yale Classical Studies*, 5, pp. 55–92.
- WORTHINGTON, I. (2008). *Philip II of Macedonia*. New Haven [Connecticut, Estados Unidos]: Yale University Press.
- ZUMETIKOS, A. M. (1894). *De Alexandri Olympiadisque Epistularum Fontibus et Reliquiis: Dissertatio Inauguralis*. Berlin: Mayer und Müller.

# O lugar dos *Segundos Analíticos* no conjunto do *Organon*

The Place of the *Posterior Analytics* within the *Organon*

António Pedro Mesquita

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

## 1. Introdução

No presente texto, procurarei mostrar como veio o tratado que conhecemos sob o título de *Segundos Analíticos* a ocupar o lugar que o cânone hoje lhe atribui no interior da colecção aristotélica. Para esse efeito, começarei por traçar a história da constituição do *organon*, evidenciando especialmente os seguintes aspectos: o seu conceito; a sua composição; a sua ordenação; e a sua cronologia interna.

Estabelecido este pano de fundo, analisarei o lugar sistemático reservado aos *Segundos Analíticos* neste conjunto, bem como os problemas relativos à sua autenticidade e datação, relativa e absoluta.

## 2. Conceito de *organon*

Como é bem sabido, a reunião dos tratados lógicos sob o título comum ὅπγανον ou a utilização desta expressão para designar os estudos neles levados a cabo não é aristotélica.

Sem prejuízo de Andronico de Rodes já fazer implicitamente uso do conceito na sua edição das obras de Aristóteles, ao reservar a primeira secção para o conjunto de tratados lógicos que reputava autênticos (os tradicionais menos os *Postpraedicamenta* e o *De interpretatione*) e até explicitamente, a crer nos comentadores, ao recomendar que por eles começasse o estudante (cf. Filópono, *In Cat.* 5.18–23 Busse; Elias, *In Cat.* 117.22–24 Busse), foi Alexandre de Afrodísias quem contribuiu para lhe dar dignidade teórica e generalizar a sua aplicação, ao defender o princípio segundo o qual a lógica, em virtude de ter a sua finalidade inteiramente fora de si, devia ser entendida como um mero “instrumento” (ὅπγανον) da ciência, cujo adestramento, em conformidade, o neófito devia adquirir antes de se abeirar

desta, motivo pelo qual os respectivos manuais antecediam todos os restantes (cf. *In APr.* 1.3–4.29 Wallies).

Esta tese foi assumida em uníssono pelos comentadores alexandrinos, a começar em Amónio Hermeu (cf. *In Cat.* 4.30–5.4 Busse; *In APr.* 8.15–11.21 Wallies), o que muito concorreu para vulgarizar a noção (cf. Simplício, *In Cat.* 4.23–29 Kalbfleisch; Filópono, *In Cat.* 3.19, 4.27–36 Busse; *In APr.* 6.19–9.20 Wallies; Elias, *In Cat.* 117.9–13 Busse; Olimpiodoro, *In Cat.* 7.26–28, 14.18–18.2 Busse).

Porém, embora nunca chegue a empregá-la em contexto atinente, o próprio Aristóteles parece por vezes aproximar-se de o fazer, por exemplo quando declara:

O problema dialéctico é uma questão para análise que visa ora a escolha e a rejeição, ora a verdade e o conhecimento, seja em si mesmo, ‘seja como auxiliar ( $\sigmaυνεργόν$ ) para o tratamento de outra questão acerca da qual não existe opinião mais num sentido do que noutro’, ou em que a maioria se opõe aos sábios, ou os sábios à maioria, ou ainda a opinião está dividida em cada um destes grupos. (*Top.* I 11, 104b1–5)

Mas, mais ainda do que da palavra, é do conceito que ele aparenta avizinhar-se em alguns dos ensinamentos e recomendações centrais da sua teoria do método.

Assim quando omite a lógica da sua classificação triádica da ciência em disciplinas teóricas, práticas e produtivas (cf. *Protréptico* 6 Ross; *Top.* VI 6, 145a15–16; VIII 1, 157a10–11; *Metaph.* E 1, 1025b25; E 1, 1026b5; K 7, 1064a10–19; *EN* VI 2, 1139a27–31; X 8, 1178b20–21), parecendo querer corroborar a tese da sua essencial formalidade ou vacuidade e, com ela, o seu carácter puramente instrumental, ou ainda quando estabelece a prioridade do estudo dos “analíticos” sobre o de qualquer outra ciência (cf. *Metaph.* Γ 3, 1005b2–5; ver também 4, 1006a5–7), como que a título de propedêutica fundamental (cf. *PA* I 1, 639a1–6; *EN* I 4, 1094b23–27).

Mais rebuscadamente, há também quem veja no cruzamento de duas passagens dos *Tópicos*, uma, atrás citada, em que Aristóteles distingue entre problemas teóricos, práticos e “auxiliares” ( $\sigmaυνεργά$ ) e outra em que divide as premissas dialécticas em físicas, éticas e lógicas (*Top.* I 14, 105b19–25), o reconhecimento aristotélico da natureza instrumental ou ancilar da lógica.

Em suma, pode dizer-se que, sem ser aristotélica na letra, a ideia segundo a qual a lógica não é uma ciência particular como as demais, mas um  $\delta\circ\gamma\alpha\circ\delta\circ\circ$  indispensável ao seu desenvolvimento, cuja aprendizagem deve, por isso mesmo, preceder a destas, é bem aristotélica no espírito, o que, como habitualmente, Alexandre de Afrodísias interpreta com sagacidade e penetração.

### 3. Composição do organon

Se o conceito técnico de ὄψανον não foi cunhado por Aristóteles, também o não foram, naturalmente, a reunião e ordenação interna dos seis tratados de lógica que hoje conhecemos por este nome geral.

Neste caso, porém, possuímos dados históricos objectivos que nos permitem afirmá-lo.

Com efeito, os dois catálogos mais antigos das obras de Aristóteles, preservados por Diógenes Laércio e por Hesíquio de Mileto, cujos originais remontam seguramente ao século III a.C., mostram que, à época, nem sequer alguns desses tratados estavam completamente constituídos, pelo menos na forma com que os conhecemos agora. É esse o caso emblemático dos *Tópicos*, de que aparecem, pelo menos, nove edições parciais com diferentes títulos (DL 31; DL 32 = H 28; DL 39 = H 35; DL 44 = H 43; DL 53 = H 50; DL 57 = H 55; DL 58 = H 56; DL 59 = H 57; DL 60 = H 59),<sup>1</sup> para além do próprio tratado completo, provavelmente sob duas designações distintas (respectivamente em DL 52 = H 49 e em DL 55; cf. H 51–52).

Por outro lado, dentro de uma secção lógica onde abundam títulos que actualmente nos não dizem nada,<sup>2</sup> as seis obras tradicionais do nosso *Organon* aparecem incongruente e dispersamente. Assim, no catálogo de Diógenes, as *Categorias* e o *Da Interpretação* surgem juntos, mas fora de contexto com as demais, a saber, nos lugares 141–142, relegados para a longínqua secção das colecções e entre uma recolha de *Leis* (ou *Costumes*) em quatro livros e a das *Constituições de 158 Cidades*. Os restantes, por seu lado, podem ser encontrados na secção lógica, mas com numerosos títulos de permeio: os *Analíticos* ostentam os números 49–50; os *Tópicos*, em versão (quase) completa, comparecem no número 55 (*ὅποι πρὸ τῶν τοπικῶν*) e talvez no número 52 (*μεθοδικά*); e as *Refutações Sofísticas* (se é delas que se trata no *περὶ ἐριστικῶν*, em dois livros) ocorrem no número 27.

Pelo contrário, no terceiro catálogo antigo, de Ptolemeu al-Garib, cuja ordenação é comum considerar-se que recupera o do livro perdido de Andronico περὶ πίνακος τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάγτων, a ordem do *corpus* lógico é já praticamente a do *Organon* moderno. A única diferença diz respeito ao lugar dos *Tópicos*, interpolados entre o *Da Interpretação* (que Andronico rejeitava, mas Ptolemeu

1. Para mais detalhes sobre esta questão, remeto o leitor para o primeiro estudo incluído em MESQUITA (2005).

2. Por exemplo, no catálogo de Diógenes: *Silogismos*, *Proposições*, *Definições*, *Divisões*, *Objecções*, *Acerca da Pergunta e da Resposta*, *Sobre os Epíquremas*, *Memorandos Epíquremáticos*, *Teses Epíquremáticas*, *Sobre a Erística*, *Proposições Erísticas*, *Soluções Erísticas*, *Divisões Sofísticas* e um longo etc., todos entre os números 25 e 73.

conserva) e os *Primeiros Analíticos*. Esta essencial conformidade com o estado do espólio preservado sugere fortemente, como também hoje genericamente se aceita, que tenha sido o próprio Andronico a reunir os tratados lógicos sob esta disposição, com ela verdadeiramente construindo o *Organon* aristotélico.

Uma outra hipótese de arrumação, que incorporava nos ὄγανικά (aliás já na ordem canónica moderna) a *Retórica* e a *Poética*, e que é aquela que vemos preconizada pelos autores da escola neoplatónica de Alexandria (Amónio, Simplício, Filópono, Oliompiodoro, Elias), mas de indesmentível inspiração estoica ou porventura até académica, em Xenócrates, por intermédio de Albino,<sup>3</sup> não teve sucesso a prazo, uma vez que mesmo os manuscritos mais antigos transmitem já um *Organon* sem estes dois tratados.

De observar, na esteira de um intérprete moderno, BRUNSCHWIG (1989: 486), que nesta alternativa é uma interessante questão teórica que se joga: se o *Organon* haveria de ocupar-se exclusivamente da “lógica do conhecimento científico”, como veio a ser o caso, ou se, ao invés, deveria favorecer a constituição de “um *corpus* geral dos actos e das obras de linguagem”, como queriam os neoplatónicos.

Bem ou mal, a história escolheu.

#### 4. Ordenação do *Organon*

A ordenação interna que hoje encontramos no *Organon*, e que, como se viu, não é ainda a de Andronico nem a de Ptolemeu, deve-se aos autores alexandrinos.

Entre Andronico, no século I a.C., e os tempos de Amónio, no século V d.C., diversas soluções foram decerto testadas.

Conhecemos pelo menos uma delas, a de Adrasto de Afrodísias (século II d.C.), mestre de ALEXANDRE, que, na sua obra περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, considerava que os *Tópicos* deveriam vir logo após as *Categorias*, fundado numa interpretação errónea do título 59 do catálogo de Diógenes, τὰ πρὸ τῶν τόπων α', que refere o primeiro livro daquele tratado, mas que ele lia como referindo-se a este. Porém, esta opção trazia consigo um dilema: ou colocar as *Refutações Sofísticas* imediatamente a seguir aos *Tópicos*, como a sequência dos textos recomenda, perdendo assim a ligação natural das *Categorias* com o *Da Interpretação*; ou fazer exactamente o contrário, sacrificando aquele nexo a este. A primeira solução, que consagra a sucessão *Cat. → Top. → SE → Int. → APr. → APo.*, parece ter sido a seguida por Adrasto; a segunda, que prefere *Cat. → Int. → Top. → APr. → APo. → SE*, já vimos ser a adoptada no catálogo de Ptolemeu. Qual fosse a

3. Ver, para esta questão, o estudo referido *supra*, n. 1.

decisão de Andronico na matéria não o sabemos, embora saibamos que ele tinha a tarefa facilitada por não reconhecer a autenticidade do *Da Interpretação*.

Neste contexto, a lição defendida pelos alexandrinos, que acolhia tanto a seqüência existente entre as *Categorias* e o *Da Interpretação* como a existente entre os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas* (rejeitando apenas a duvidosa restituição do título de Diógenes, fonte de todos os embaraços a este respeito) tinha excelentes condições para ser bem sucedida. E foi-o, como vemos ainda hoje, estabelecendo o cânone do *Organon* na sucessão: *Cat.* → *Int.* → *APr.* → *APo.* → *Top.* → *SE*.

Esta tinha, para mais, uma justificação teórica e pedagógica que a tornava muito atractiva. É que permitia conceber a ordenação dos seis tratados seguindo uma lógica que vai do simples para o complexo e do mais geral para o mais particular. Assim, principiava-se pelos conceitos, nas *Categorias*, passando depois para as proposições, no *Da Interpretação*, e finalmente para os argumentos, nos *Primeiros Analíticos*. Aqui chegados, estudavam-se em seguida os diversos tipos de argumentos: apodícticos nos *Segundos Analíticos*, dialécticos nos *Tópicos* e erísticos nas *Refutações Sofísticas*. Qualquer que seja o valor da recomendação, a ela se deve grandemente a ordem canónica do *Organon* moderno.

## 5. Cronologia interna do *Organon*

Têm sido avançadas as mais diversas e discrepantes propostas no que se refere à cronologia interna do *Organon*.

Há, no entanto, alguns consensos genéricos.

Assim, desde BRANDIS, em 1833, aceita-se globalmente que os *Tópicos*, ou, pelo menos, os livros II-VII, são uma obra antiga, provavelmente datada do período da Academia, escrita algures entre o final da década de 60 e o início da década de 40 (MAIER, 1900; SOLMSEN, 1929; NUYENS, 1948; BOCHENSKI, 1951). VOGEL (1968: 102) chega mesmo a afirmar que nesta obra encontramos o aristotelismo *in the making* e BRUNSCHWIG (1989: 488) que o tratado é anterior “à descoberta do silogismo no sentido técnico do termo”. Há também datações tardias, mas são assumidamente rebarbativas.<sup>4</sup>

A mesma data antiga é habitualmente reconhecida às *Categorias*, maugrado algumas cronologias desviantes, nas margens da heterodoxia, que não têm sido seguidas.<sup>5</sup>

---

4. Por exemplo, a de E. WEIL, cuja datação serve o propósito de defender a tese da absoluta equivalência de valor científico entre analítica e dialéctica (WEIL 1951: 107 e 109–112).

5. É o caso da de JAEGER (1923: 60 e n. 16) para quem, aliás, a obra seria apócrifa e póstuma.

Pelo contrário, a tendência geral vai no sentido de considerar que o *Da Interpretação* é uma obra recente, redigida talvez na última década de vida de Aristóteles (BRANDIS, 1833; MAIER, 1900; MANSION, 1945: 10; NUYENS, 1948: 108–113; GAUTHIER, 1970: 55; RIST, 1989: 84–85; LOUIS, 1990, 41 e 95). CASE e BOCHENSKI são uma exceção (CASE, 1911; BOCHENSKY, 1951: 23),<sup>6</sup> assim como DÜRING (1966, 49),<sup>7</sup> para quem todo o *Organon* foi escrito entre 360 e 355 a.C.

Sobre os *Analíticos*, as posições divergem, havendo autores para todos os gostos. Ross (1949: 22–23) e DÜRING (1966: 54), por exemplo, sustentam que ambos os tratados são antigos; NUYENS (1948: 111–115) considera que os *Primeiros Analíticos* são antigos e os *Segundos* são modernos; inversamente, para SOLMSEN (1929: 78–150) e BARNES (1981: 55–57), que o segue expressamente, são os *Segundos* que são antigos, enquanto que os *Primeiros* são modernos. Só não se encontra defendida a tese da modernidade de ambas as obras.

Em conclusão, pode considerar-se relativamente consensual que, dentro do *corpus* lógico, as *Categorias* e os *Tópicos* foram as primeiras obras a ser redigidas e o *Da Interpretação* a última, encontrando-se os *Analíticos* algures no meio.

## 6. Título e autenticidade dos segundos analíticos

A autenticidade dos *Analíticos*, *Primeiros* e *Segundos*, nunca foi posta em causa, desde a mais alta Antiguidade. Aliás, estes dois tratados integram o grupo muito restrito das obras de Aristóteles que parecem ter sido sempre conhecidas, a ajuizar pelos primeiros catálogos dos escritos de Aristóteles, em que ambos figuraram.

Como nos restantes casos, os títulos não se devem ao próprio Aristóteles, uma vez que o hábito de titular as obras, salvo as de teatro, ainda não se havia vulgarizado, especialmente no caso daquelas que não se destinavam a circulação comercial nem ao conhecimento do grande público, como sucede com os tratados escolares. No entanto, Aristóteles refere-se frequentemente a este ciclo de estudos pelo plural τὰ ἀναλυτικά (BONITZ, 1961: s.v.). A distinção entre os dois *Analíticos* como τῶν προτέρων (*analytica priora*) e τῶν ὑστέρων (*analytica posteriora*), não sendo de Aristóteles, é, todavia, tradicional e muito antiga.

---

6. Mas também T CORCORAN (1974: 88) adere expressamente, “on the basis of our own investigations”, à cronologia proposta por BOCHENSKI. Na mesma linha, ver GRAHAM (1987: 298, n. 10).

7. Assim também, mais recentemente, GISELLA STRIKER, que afirma: “there are good reasons to think that most or all of these treatises were written early in Aristotle’s career, beginning when he was still a member of Plato’s Academy” (Striker, 2009: xi).

Um testemunho curioso sobre a atribuição destes títulos, e sobretudo a sua antiguidade, é dado pela sua presença nos catálogos antigos da obra de Aristóteles, de que, como vimos, se conhecem três: o catálogo de Diógenes Laércio (séc. III d.C.), na sua nota biodoxográfica sobre o Estagirita;<sup>8</sup> o catálogo de Hesíquio de Mileto (séc. VI d.C.) e respectivo apêndice, com que termina o verbete relativo a Aristóteles do seu *Onomatólogo*,<sup>9</sup> dito vulgarmente “anônimo”, porque a sua origem não está absolutamente assegurada (MORAUX, 1951: 195 e nn.); e o catálogo de Ptolomeu al-Garib, conhecido apenas por retroversão das versões árabes,<sup>10</sup> que, no entanto, o atribuem expressamente, no início e no fim das transcrições, ao referido autor.

Ora, ao contrário do que sucede com muitos tratados importantes do *corpus aristotélico*, ausentes por vezes de um, ou mais do que um, destes catálogos (é o caso, por exemplo, dos *Parva naturalia*, ignorados pelos dois mais antigos, da generalidade dos tratados físicos e biológicos, bem como do *De anima* e da *Ética a Nicómaco*, que só reaparecem no apêndice anônimo, ou da própria *Metafísica* (omitida pelo de Diógenes), os *Segundos Analíticos*, como aliás os *Primeiros*, aparecem em todos eles.

Aparecem, o que é mais, sempre juntos e por esta ordem.

No catálogo de Diógenes Laércio, surgem nos números 49 e 50, sob as seguintes designações: Προτέρων ἀναλυτικῶν θ' (*Analíticos Anteriores em 9 livros*) e Ἀναλυτικῶν ὑστέρων μεγάλων β' (*Grandes Analíticos Posteriores em 2 livros*).

No catálogo anônimo, aparecem nos números 46–47, já com os títulos modernos (os *Segundos Analíticos* aparecem novamente no apêndice, sob o número 134).

Finalmente, no catálogo de Ptolomeu, encontram-se nos números 32–33, também com os nomes actuais, embora para os *Segundos Analíticos* ocorra também a forma alternativa Ἀποδεικτική.

MORAUX explica assim a discrepância nos títulos e no número de livros atribuídos pelo catálogo de Diógenes respectivamente aos *Segundos* e aos *Primeiros Analíticos*:

O número elevado de livros atribuídos aos *Primeiros Analíticos* constitui uma dificuldade, já que, na forma que lhe conhecemos hoje, a obra conta apenas dois livros. Contudo, a extensão excepcional destes livros (I = 28 ¾ pp. Bekker; II = 18 pp. Bekker) permite supor que outrora o tratado havia sido dividido em livros mais

8. Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* V 22–27. O catálogo foi editado modernamente por ROSE (1863: 11–18; 1870: 1463–1466; 1886: 3–9), por HEITZ (1869: 1–5) e por DÜRING (1957: 41–50).

9. Edições Modernas: ROSE (1863: 18–20; 1870: 1466–1469; 1886: 9–18 (com a *Vita Marciana*); HEITZ (1869: 5–9); DÜRING (1957: 83–89).

10. Para as respectivas edições, veja-se DÜRING (1957: 208 e 213).

curtos. Ora esta hipótese é extremamente reforçada pelo título que o πίναξ confere aos Segundos Analíticos, apelidando-os de μεγάλα. Na verdade, desde o período pré-alexandrino que não é a extensão total de uma obra, mas sim a de cada um dos seus livros, que lhe faz merecer a designação de μέγας. O melhor exemplo é o das três Éticas do corpus aristotelicum, das quais é a mais pequena que é qualificada como “grande”, justamente por os seus livros terem uma maior extensão do que os das restantes. Do mesmo modo, para que os Segundos Analíticos tenham podido ser apelidados “grandes”, os seus livros deveriam ser mais extensos do que os dos Primeiros Analíticos. Hoje em dia, é a inversa que se verifica; mas quando os Primeiros Analíticos estavam divididos em nove livros, cada um deles teria uma extensão de cerca de 5 ou 6 pp. Bekker, pelo que os Segundos Analíticos mereciam então justificadamente o título de μεγάλα. (MORAUX, 1951: 87–88)

## 7. Datação relativa dos *segundos analíticos*

A cronologia relativa dos *Primeiros* e dos *Segundos Analíticos* é um assunto muito discutido pela crítica contemporânea, sobretudo depois de SOLMSEN, na sua obra pioneira *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (1929), ter vindo desafiar a posição dominante.

Tradicionalmente, aceitava-se que a sequência pinacográfica dos livros correspondia à ordem da sua redacção efectiva. É essa a posição que encontramos, por exemplo, em MAIER (1900: 78–82) e vigorosamente defendida por Ross, já em réplica a SOLMSEN, em numerosos escritos dedicados ao assunto (Ross, 1939: 251–272; 1949: 6–23). Mais recentemente, RIST (1989: 82–83) voltou a acolher esta datação.

Perspectiva oposta foi pela primeira vez defendida pelo mencionado SOLMSEN, para quem os *Primeiros Analíticos* haviam sido a última obra do *corpus* lógico a ser redigida, de acordo com a seguinte cronologia global: *Top.* I–VII → *Rh.* → *APo.* I → *Top.* VIII → *SE* → *APo.* II → *Apr.*

Em polémica com Ross, o autor alemão voltou a esta posição em diversos ensaios posteriores (SOLMSEN, 1941: 410–421; 1951: 563–577).

Modernamente, BARNES (1981) distinguiu-se pelo regresso a esta tese, a qual, entre outros, é partilhada também por SMITH (1982).

Posições intermédias não são comuns, mas também se encontram.

BOCHENSKI (1951: 23), por exemplo, sustenta a seguinte cronologia global:

*APo.* II → *Apr.* I 1, 2, 4–7, 23–46, e *APo.* I → *Apr.* I 3, 8–22, e *Apr.* II.

Diz ele, contra SOLMSEN, que Ross “parece ter definitivamente estabelecido a prioridade cronológica dos *Primeiros Analíticos* em relação ao primeiro livro dos *Segundos*”, mas que não foi “igualmente bem sucedido no que toca a mostrar que

o segundo livro dos *Segundos Analíticos* foi escrito depois dos *Primeiros*". Contudo, na cronologia por ele proposta, toda a teoria da modalidade e, em geral, parte significativa dos *Primeiros Analíticos* é colocada após os *Segundos Analíticos*.

A este respeito, a posição mais prudente talvez seja a de BARNES, quando faz notar que:

A questão cronológica, colocada cruentamente, pressupõe que ou Aristóteles escreveu primeiro os *Primeiros Analíticos* e depois os *Segundos* ou vice-versa, pressuposto que é, com grande probabilidade, falso. Com efeito, as duas obras, tal como as conhecemos hoje, representam a última fase de uma série incompleta de revisões. (...) Neste sentido, é uma flagrante estultícia dizer que um tratado foi "escrito" antes ou depois do outro. No máximo, o que podemos aspirar é a mostrar que a passagem X do tratado A foi escrita, na sua presente forma, depois da passagem Y do tratado B.

(BARNES, 1994: xv)

É essa também a conclusão de BRUNSWIG (1981: 81), quando reconhece que "no seu texto actual, os *Segundos Analíticos* não podem ser considerados nem inteiramente anteriores nem inteiramente posteriores aos *Primeiros*".

## 8. Datação absoluta dos *segundos analíticos*

Pelo mesmo motivo, é arriscado assumir uma posição definitiva no que toca à datação absoluta dos *Segundos Analíticos*.

Para consideração, deixo apenas uma amostragem da variedade de datações propostas:

---

360–355	Düring (1987), p. 50
350–341	Barnes (1994), pp. 55–57 (2 <sup>a</sup> ed.)
Antes de 347	Wians (1996), p. 132
347–345	Gauthier (1970), p. 34 (2 <sup>a</sup> ed.)
347–344	Ross (1949), pp. 22–23
347–343	Louis (1990), p. 56
341/340	J. Rist (1989), p. 86
338–336	Nuyens (1948), pp. 111–115

---

Perante tanta alternativa disponível, não será difícil a cada um escolher a que melhor lhe pareça ou convenha.

## Referências bibliográficas

- AMÓNIO, FILÓPONO, OLIMPIODORO and SIMPLÍCIO (1899). *Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*: Ed. Maximilianus Wallies. Berlin: Georg Reimer.
- AMMONIUS, H. e BUSSE, A. (1895). *In Aristotelis Categorias commentarius*: Ed. Adolfus Busse. Berlin: Georg Reimer. <https://doi.org/10.1515/9783111571560>
- ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS (1883). *In Aristotelis Analyticorum priorum librum 1 commentarium*: Ed. Maximilianus Wallies. Berlin: Georg Reimer.
- BARNES, J. (1981). Proof and the Syllogism. Em E. Berti (ed.) *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum* (pp. 17–59). Padova: Antenore.
- BARNES, J. (1994). *Aristotle's Posterior Analytics* (2<sup>a</sup> ed.). Oxford: Clarendon Press.
- BOCHENSKI, I. M. (1951). *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- BONITZ, H. (1961). *Index Aristotelicus*. Em I. Bekker (ed.), O. Gigon (rev.) *Aristotelis Opera. Editio altera*. V. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- BRANDIS, C. A. (1833). *Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organon und ihre griechischen Ausleger: nebst Beiträgen zur Geschichte des Textes jener Bücher des Aristoteles und ihrer Ausgaben*. Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- BRUNSCHWIG, J. (1981). L'objet et la structure des *Secondes Analytiques d'après Aristote*. Em E. Berti (ed.) *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum* (pp. 61–96). Padova: Antenore.
- BRUNSCHWIG, J. (1989). Aristote de Stagire. Richard Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques* (p. 483–488, vol. I). Paris: CNRS.
- CASE, T. (1911). Aristotle. (1911). Hugh Chisholm (ed.) *Encyclopædia Britannica* (p. 501–522, 11<sup>a</sup> ed., vol. II). England: Cambridge University Press. [Reeditado em: W. Wians (ed.). (1966) *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*. Lanham (Maryland, Estados Unidos): Rowman and Littlefield Publishers, p. 1–40].
- CORCORAN, J. (1974). Aristotle's Natural Deduction System. Em *Interpretations of ancient logic, 1972. Ancient logic and its modern interpretations* (pp. 85–131). Dordrecht (Holland): Reidel.
- DÜRING, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- DÜRING, I. (1966). *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag [trad. castellana: (1987). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. B. Navarro (trad.). México: UNAM].
- ELIAS, BUSSE, A. e DAVID, I. (1900). *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berolini: Typ. et impensis G. Reimeri.
- FILÓPONO, J. (1898). *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. Adolfus Busse. Berolini: Typis et impensis G. Reimeri.
- FILÓPONO, J. (1905). *Ioannis Philoponus In Aristotelis Analytica priora commentaria*. Ed. Maximilianus Wallies. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri
- GAUTHIER, R. A. (1970). Introduction. Em R. A. Gauthier e J.-Y. Jolif (eds.) *L'Éthique à Nicomaque, I-II*. (2<sup>a</sup> ed., pp. 10–62). Louvain, Paris: Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice Nauwelaerts.
- GRAHAM, D. W. (1987). *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- HEITZ, J. H. E. (1869). *Fragmenta Aristotelis*. Em *Aristotelis Opera Omnia. Graece et latine*, IV.2. Paris: Firmin-Didot [reedição: 1973. Hildesheim, New York: G. Olms].

- JAEGER, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann [trad. castellana: JAEGER, W. (1983). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos, trad.). Mexico, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica].
- LOUIS, P. (1990). *Vie d'Aristote (384–322 avant Jésus-Christ)*. Paris: Hermann.
- MAIER, H. (1900). *Die Syllogistik des Aristoteles. II: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik. 2: Die Entstehung der aristotelischen Logik*. Tübingen: Laupp.
- MANSION, A. (1945). *Introduction à la Physique aristotélicienne*. (2<sup>a</sup> ed.). Louvain, Paris: Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice Nauwelaerts.
- MARCOVICH, M. (1999). *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*. Stuttgart: Teubner.
- MESQUITA, A. P. (2005). *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MORAUX, P. (1951). *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- NUYENS, F. J. (1948). *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, La Haye, Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Martinus Nijhoff, Vrin.
- OLIMPIODORO e BUSSE, A. (ed.) (1902). *Olympiodori prolegomena et in categorias*. Ed. Adolfus Busse. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri
- RIST, J. (1989). *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*. Toronto: Toronto University Press. <https://doi.org/10.3138/9781487575120>
- ROSE, V. (1863). *Aristotelis Pseudepigraphus*. Leipzig: Teubner.
- ROSE, V. (1870). Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Em *Aristotelis Opera* (vol. 5, pp. 1463–1589). Berlin: Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- ROSE, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig: Teubner.
- ROSS, W. D. (1939). The Discovery of the Syllogism. *Philosophical Review*, 48(3), pp. 251–272. <https://doi.org/10.2307/2180638>
- ROSS, W. D. (1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentar*. Oxford: Clarendon Press.
- SIMPLÍCIO (1907). *In Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. Karl Kalbfleisch. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri. <https://doi.org/10.1515/9783110805000>
- SMITH, R. (1982). The Relationship between Aristotle's Two Analytics. *Classical Quarterly*, 32(2), pp. 327–335. <https://doi.org/10.1017/S0009838800026513>
- SOLMSEN, F. (1929). *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin: Weidmann.
- SOLMSEN, F. (1941). The Discovery of the Syllogism. *Philosophical Review*, 50, pp. 410–421. <https://doi.org/10.2307/2181071>
- SOLMSEN, F. (1951). Aristotle's Syllogism and its Platonic Background. *Philosophical Review*, 60, pp. 563–571. <https://doi.org/10.2307/2181427>
- STRIKER, G. (2009). *Aristotle's Prior Analytics. Book I*. Oxford: Clarendon Press.
- VOGEL, C. J. de (1968). Aristotle's Attitude to Plato and the Theory of Ideas According to the Topics. Em G. E. L. Owen (ed.) *Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (pp. 91–102). Oxford: Clarendon Press.
- WEIL, E. (1951). La place de la logique dans la pensée aristotélicienne. *Revue de Métaphysique et Morale*, 56, pp. 283–315 [reedição: 1975 em J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle, I: Science* (pp. 88–112). London, New York, Duckworth: St. Martin's Press].
- WIANS, W. (1996). Scientific Examples in the Posterior Analytics. Em W. Wians (ed.) *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects* (pp. 131–150). Lanham [Maryland, Estados Unidos]: Rowman and Littlefield Publishers.



# Aristóteles y el coro trágico (*Poética* 1456a)

Aristotle and the tragic chorus (*Poetics* 1456a)

Andrea Navarro Noguera

Universitat de València

Una de las dificultades de cualquier intento de interpretación de una tragedia es la identificación del carácter del coro. Numerosos estudiosos se han afanado en justificar su presencia y categorizar su identidad dentro del marco dramático en el que se halla. Sin embargo, para los atenienses del s. V a.C. el coro no era en absoluto un elemento insólito, sino más bien al contrario; los espectadores del concurso trágico no solamente estaban acostumbrados al espectáculo del coro, sino que ellos mismos habían sido miembros de él alguna vez.<sup>1</sup> El coro trágico no es más que un coro dentro de un panorama de competiciones corales: encontramos coros no sólo en el marco de los concursos dramáticos, donde había, al menos, coros cómicos, satíricos y ditirámbicos, sino también a lo largo de las diferentes ocasiones fijadas en el calendario.<sup>2</sup>

---

1. SEIDENSTICKER (2010: 42–45) dedica un apartado a la constitución del coro en el teatro del s. V a.C. y tal y como el autor indica: “Finanziert wurden die Chöre- und gegebenenfalls auch die Nebenchöre-von dem Choregen. Dieser war auch für Rekrutierung der Sänger und Tänzer verantwortlich. Dabei konnte er Bürger sogar zur Teilnahme zwingen. Der Tanz im Chor war wie die jury duty im angloamerikanischen Recht -eine nicht immer geliebte Bürgerpflicht, aber auch exklusives Bürgerrecht. Zugelassen waren, jedenfalls an den Großen Dionysien, nur Athener mit einem athenischen Vater und einer athenischen Mutter, und diese Regelung galt- trotz der wachsenden Professionalisierung des Theaters- bis weit ins 4. Jh. hinein” (p. 43). Por su parte, CALAME (1997: 233–249) asigna a diferentes tipos de coro similares funciones pedagógicas. Este autor resalta los coros en Esparta que preparaban a los chicos para el servicio militar, los coros de esposas y los coros de efebos, partícipes en relaciones eróticas con hombres de edad adulta.

2. La *khoreia* tiene en la Grecia antigua unas implicaciones rituales. De hecho, se acostumbra a considerar el coro de la tragedia un resto de la prehistoria ritual. Cabe decir que no hay ningún indicio fiable de que en origen hubiera estado sólo el coro, ni se puede asegurar que la tragedia derive de ningún ritual en absoluto (ELSE, 1965: 9). RODRÍGUEZ ADRADOS (1983: 21–119) recoge en la primera parte de su conocido monográfico las teorías que han tenido más predicamento sobre el origen del teatro, entre ellas las basadas en el fondo teórico de la Poética de Aristóteles, como la de Patzer (1962), que veían en el ditiramo y en los himnos fálicos los cimientos de la

Muy pronto se comenzará a reflexionar sobre el coro. Sabemos que Sófocles reflexionó sobre la tragedia y escribió un tratado *Sobre el coro*, del que desafortunadamente no nos ha llegado nada. Aristóteles, que escribió sobre casi todo, también lo hizo sobre tragedia y en su *Poética* nos habla entre otras cosas del coro. De hecho, la interpretación que hizo el Estagirita en su *Poética* (1456 a 25–32) forma la base de las teorías modernas sobre el papel del coro trágico: καὶ τὸν χορὸν δὲ ἔνα δεῖ ὑπολαμβάνειν τῶν ὑποκριτῶν, καὶ μόριον εἶναι τοῦ ὄλου καὶ συναγωνίζεσθαι μὴ ὥσπερ Εὐριπίδη ἀλλ’ ὥσπερ Σοφοκλεῖ.<sup>3</sup> τοῖς δὲ λοιποῖς τὰ ἀδόμενα οὐδὲν μᾶλλον τοῦ μύθου ἡ ἄλλης τραγῳδίας ἔστιν; διὸ ἐμβόλιμα ἀδονσιν πρώτου ἄρχαντος Αγάθωνος τοῦ τοιούτου. // *Y el coro debe ser considerado uno de los actores, no sólo ser una parte del conjunto sino también colaborar en la acción, no como en Eurípides, sino como en Sófocles. En los demás (autores) las partes cantadas en nada son más propias de la fábula que de otra tragedia; por eso entonan cantos intercalados, habiendo sido Agatón el primero en iniciar tal práctica.*<sup>4</sup>

Como acabamos de ver en las primeras palabras citadas, Aristóteles considera que el coro presenta un personaje dentro del drama (καὶ τὸν χορὸν δὲ ἔνα δεῖ ὑπολαμβάνειν τῶν ὑποκριτῶν). Su identidad cambia de una obra a otra y se define siempre desde la lógica argumental.<sup>5</sup> Es el poeta quien determina el sexo,

tragedia y comedia y aquellas teorías no aristotélicas procedentes de la erudición alejandrina y de época romana que ponen en relación los orígenes de la tragedia con los de la comedia, o, al menos con rituales preteatrales de carácter mixto. En este segundo grupo destacaremos las figuras de DIETERICH (1908: 163 ss.), KOLLER (1954), SCHRECKENBERG (1960) y POHLENZ (1949: 31ss.).

3. Este pasaje ha sido objeto de múltiples estudios. Destacamos el de SCATTOLIN (2011: 176–209) y particularmente interesante resulta el artículo sobre el coro de *Antígona* realizado por ZIMMERMANN (2003: 371–378), en el que hace una breve pero concisa introducción sobre la repercusión y expectativas sobre la figura del coro para el espectador que participaba en la fiesta en honor a Dioniso.

#### 4. Traducción propia.

5. Hay numerosos casos en tragedia clásica en los que un segundo (y en un caso, en las *Suplicantes* de Esquilo [vv. 825–871], tal vez un tercero) coro aparece sumándose al coro principal: ej. Esquilo, *Euménides* vv. 868–887 y *Suplicantes* vv. 1034–1073; Eurípides, *Suplicantes* vv. 1113–1164, *Hipólito* vv. 58 ss. y *Faetón* vv. 227 ss. Además de estos ejemplos de tragedias conservadas, un escoliasta a *Hipólito* 58 confirma la existencia de coros secundarios en dos tragedias eurípideas no conservadas, *Alejandro* y *Antíope*. La identificación de los coros secundarios no es una tarea simple, pues hay casos en los que el coro no está explícitamente referenciado y no es fácil saber si es un coro secundario o se trata de la división del coro principal en semicoros. Cf. GARVIE (1969: 193) y TAPLIN (1977: 216–218 y 230–238). Las características formales de los coros secundarios en rasgos generales son semejantes a los coros principales: homogeneidad en términos de tamaño, género, edad, origen y clase social; sin embargo, sus funciones dentro de la acción dramática son más limitadas. En Esquilo, los coros secundarios aparecen para cantar el éxodo (*Euménides* vv. 868–887) o un estásimo (*Suplicantes* vv. 825–871 y 1034–1073), estos últimos

la edad y el estado de sus componentes según las circunstancias de la ficción.<sup>6</sup> No obstante, la tragedia griega no busca elaborar un retrato psicológico de las *personae*, sino más bien establecer su posición respecto al conflicto en el que se hallan y tal y como Aristóteles señala: el coro, como el resto de los personajes, está también caracterizado por esta posición y colabora a su manera en la construcción del drama.<sup>7</sup>

Así pues, afirma que el coro no tiene que estar desligado de la acción, sino que debe συναγωνίζεσθαι. Tras este término hay una gran polémica, que ha dado lugar a numerosos trabajos: la mayoría de estudiosos interpretan este verbo con el significado de “compartir la acción”,<sup>8</sup> sin embargo no son pocos los que han optado por

casos estructurados en un diálogo lírico durante un momento cargado de *pathos*. Por el contrario, en Eurípides aparece dos veces en un diálogo lírico con uno de los personajes principales (*Suplicantes* vv. 1113–1164 e *Hipólito* vv. 58–113) y una vez interviene en un breve *hymenaios* en respuesta a los espousales de Clímene y Mérope (*Faetonte* vv. 229–243).

6. Muchos apoyan la preferencia de la identidad del coro según la del personaje principal de cada tragedia: ha de ser del mismo sexo, ha de tener distinta edad, ha de formar contraste o, a veces, concordar con él, opiniones a las que haremos referencia a lo largo del artículo. Sin embargo, somos de la opinión de que la única norma que guía al dramaturgo es la de la conveniencia para el fin que a cada coro le asignaba en el drama. Pues tenía prefijado para cada uno su papel, su destino y acción, por lo que escogía a quienes más apropiados le parecieron para tal efecto.

7. De hecho, ha subsistido la impresión de que el coro tiene una identidad dramática más compleja que la de los otros personajes, en la medida en que se le ha atribuido la doble característica de encontrarse dentro de la ficción y al mismo tiempo hablar sobre ella. Así, quedan remarcadas las dos claras líneas de tensión que se han considerado operativas respecto a la identidad del coro. En primer lugar, en tanto que enlace entre el drama y lo que le es externo; y en segundo, en tanto que personaje dramático con un comportamiento y personalidad particular dentro de la tragedia en cuestión.

8. LIDDEL Y SCOTT (1996)<sup>9</sup> lo traduce como “join in the action” y DG 2022 como “seguire l’azione” y ambos lo subrayan como ejemplo de uso absoluto comparado con la referencia de Tucídides y Jenofonte cuyo significado es el de “fight on the same side”, “combattere dalla stessa parte, essere alleato”. RODE (1971: 115, n.100) considera συναγωνίζεσθαι con el significado de “am Agon beteiligt sein”, pero μὴ ὥσπερ Εὐριπίδη ἀλλ’ ὥσπερ Σοφοκλεῖ con el de “nicht wie beim (späten) Euripides (mit seinen die Embolima vorbereiten Liedern), sondern wie bei Sophokle”. También reseñable en este sentido es la traducción árabe de MARGOLIOUTH (1991: 283): “... et certare una, non ut cum Euripide, sed ut militet cum Sophocle” y la de TKATSCH (1928: 261): “et quod certat contra eum simul non ut cum Euripide, sed sicut certant cum Sophocle”. De entre los intérpretes recientes sólo ELSE se decanta por una traducción literal rechazando la que él denomina una “universal tacit conspiracy” al entender συναγωνίζεσθαι como “take a share in the acción” y opta por “help (the poet) in the competition”, seguido de una observación: “at essentially the old understanding of the passage-viz. that the choral songs are to be organically connected with the plot-but by a different route. Relevance in his lyrics is urged upon the poet not as a principle of the poetic art but as a practical recipe for success in the theater” (ELSE, 1957: 551–54).

la traducción “ayudar en la competición dramática”, argumentándolo por el uso de Aristóteles del término *agón* para referirse a la competición trágica.<sup>9</sup>

Bajo este pasaje el estagirita utiliza un tono reivindicativo, pues critica cierta práctica, que según él se inicia con Agatón y que se ha convertido en costumbre de su época, consistente en reducir las intervenciones líricas del coro a lo que él llama *embólima*: una especie de actuaciones de entreacto de tema tan estereotipado que pueden ser introducidas tanto en una como en otra obra. Según esta breve indicación del filósofo, tampoco Eurípides trataría correctamente este colectivo y este hecho ha influido en la posterior consideración de la técnica coral eurípidea.<sup>10</sup> A pesar de que fuentes antiguas nos han dejado expresiones de aprecio por la belleza de sus cantos (tanto corales como monódicos),<sup>11</sup> la influencia de esa pretendida reprobación aristotélica ha imperado a lo largo de la crítica literaria. Sin embargo, de este tema nos ocuparemos más adelante.

Parece paradójico que Aristóteles criticara la práctica de su época sobre el uso del coro y él mismo fijara una parcelación de la pieza trágica en la que las intervenciones corales sirvieran de separador, cosa que parece una invitación a separarlas de la acción.<sup>12</sup> El esquema de Aristóteles se acerca peligrosamente a nuestra tradición de dividir las obras de teatro en actos y, por tanto, favorece la impresión de que la acción queda completamente recogida en los episodios y que cada canto coral no es sino una interrupción. Posiblemente, las palabras de Aristóteles estén justificadas por su propia experiencia dentro del teatro contemporáneo en el que las partes corales, tanto en tragedia como en comedia, fueron reducidas a interludios.

Lo que bien es cierto es que esta división ha predisposto la concepción de que el coro se mueve en los márgenes de la acción. Pero, junto a ella, las afirmaciones

9. SCATTOLIN (2011: 178) afirma sobre este término que “parte del tutto alluda qui alla identità che il coro deve assumere per entrare a pieno titolo nella composizione dei fatti del dramma, e non tanto alla coerenza drammaturgica della sua interpretazione, a cui invece si riferisce la frase τοῖς δὲ λοιποῖς τὰ ḥρδόμενα κτλ.” Este autor traduce el término como “partecipare all’agone drammatico”, argumentando que “il tema è coerente con l. 15ss., dove la sconfitta nei concorsi (ἡ ἐκπίπτουσιν ἡ κακῶς ἀγωνίζονται) è il segno della inferiorità della tragedia sproporzionata nelle parti rispetto alla lunghezza” (SCATTOLIN, 2011: 180).

10. Véase NORDHEIDER (1980: 7–11), quien sigue esta tradición. Por su parte, SILK (1996: 458–464), entre otros, hace una valoración positiva sobre el tratamiento coral de Eurípides. Se debe añadir la parodia a la lírica coral de Eurípides en Aristófanes, *Ranas* vv. 1309–1328, en donde PARKER (1997: 507) señala que Aristófanes no está interesado en imitar la estructura lírica de Eurípides, sino que parece insinuar que dicha estructura no existe.

11. Cf. Satyrus, *Vita* 39.19 y Plutarco, *Nicias* 29.2–3 (KOVACS, 1994: 24, 122–124).

12. En la *Poética* 1452b, Aristóteles divide las partes de la tragedia y establece el esquema que tradicionalmente se ha considerado la base de la estructura trágica.

encontradas en uno de los *Problemata*, obra atribuida también a Aristóteles, ha supuesto la fijación de esta lectura rígida del rol del coro trágico y su función en el escenario griego. En 922b el autor describe el grupo como un “κηδευτής ἄπρακτος” y dice que su única función es mostrar una actitud amigable hacia aquellos que se encuentren en su presencia. La idea de que el coro es un amigo interesado pero incapaz de actuar y que contribuye con su apoyo a aquellos a los que se siente cercano identifica en ἄπρακτος una crucial limitación genérica. A diferencia del pasaje de la *Poética*, aquí el acento se sitúa en la intrínseca incapacidad de acción del coro, cuyo único rol es el de simple consejero benévolο de determinados personajes, alejado pues de la reivindicación de su función como actor que favorece el progreso de la trama. A su vez, la opinión de los teóricos o de los comentaristas postaristotélicos parece seguir la misma línea, pues reconoce una alteridad del coro respecto a los actores y crea así una clara dicotomía entre el coro, entendido como observador pasivo, y los personajes, que son el motor del conflicto.

Un hito importante en el s. XVIII fue la cuestión del coro-observador y es CHAMFORT el que, en su diccionario dramático (1776), en la entrada *Chœur* define el coro como “supposés Spectateurs de la Piéce”; no del conflicto, sino directamente de la obra, por lo que es considerado esencialmente un elemento externo. Este coro comentarista dice CHAMFORT no tener una participación esencial, y pese a reconocerle una cierta utilidad moral, no deja de ser un elemento totalmente prescindible. Pese a la importancia de esta breve descripción, tres nombres de estetas alemanes fueron los primeros en ahondar en el estudio sobre la naturaleza y propiedades del coro: SCHILLER, GOETHE y SCHLEGEL. Destacaremos la figura de este último,<sup>13</sup> quien tomando como base los preceptos horacianos (*Ars Poetica*, 193–201), resume su concepción del coro trágico con una frase que tuvo una enorme influencia posteriormente: “der Chor ist mit einem Wort der idealisierte Zuschauer” (SCHLEGEL, 1825: 79). La idea de que el coro era el espectador ideal, expresando los valores de la comunidad, se mantuvo durante casi un siglo entre los filólogos;<sup>14</sup> aunque sur-

13. LOHNER recoge las *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* impartidas por SCHLEGEL en el volumen 5 de su estudio (LOHNER, 1966: 64 ss.).

14. Otra noción que compartía similitudes con el espectador ideal es el llamado “implied spectator”. JEFFCOAT (2014: 254) afirma: “one of the primary functions of the chorus can be understood to lie in its capacity to lead the audience to a particular understanding of the dramatic action. In such a view, the chorus’ responses to, and reflections upon, the surrounding dramatic events, are understood to be chosen by the author primarily in order to lead the audience towards a particular understanding of the dramatic events. The audience may be led, say, to sympathize with the plight of the protagonist in light of the chorus’ sympathetic position towards him/her, or to adopt the philosophical understanding of a particular situation as it is advocated by the chorus”.

gieron diversas variantes: que representa la opinión del poeta,<sup>15</sup> que personifica el colectivo de la audiencia<sup>16</sup> o que se identifica con grupos sociales marginales que no eran representativos dentro de la polis.<sup>17</sup>

Con el tiempo, la interpretación como observador ha ido perdiendo fuerza ante el interés de los estudiosos por saber quiénes son y qué hacen exactamente sus integrantes. En la franja que va desde los setenta hasta finales de los ochenta del siglo pasado, se retomó la afirmación de Aristóteles de la *Poética* en una viva preocupación por reivindicar el coro como personaje y para determinar cómo se construye su carácter. Acontece, pues, un cambio en la perspectiva de los estudios y se empieza ya a pensar no solo en el coro, sino en los diferentes coros de las diversas obras. El problema de interpretación de este conocido pasaje precisamente radica en que si el coro no participa de forma activa o al menos que lo sea en el mismo plano que el héroe trágico no significa que no sea a su vez un personaje trágico. El coro debe συναγωνίζεσθαι, “colaborar en la acción”, que en la mayor parte de los casos se traduce en la acción en un intento de intervenir en ella y el verso amenazado por las consecuencias previsibles de la acción desarrollada por el héroe trágico. Pero esto no quiere decir que sea un mero espectador ni un intermediario, sino que actúa según la caracterización que requiera la ficción en la que se halle. Así pues, se puede afirmar que su postura ni es en todos los dramas la misma ni es tal que no pueda cambiar; antes bien hay casos en que cambia de hecho a lo largo de la tragedia y por efecto de su participación en la acción dramática.

15. Concepción que defendió FLICKINGER (1918: 144) a la hora de interpretar un tipo de coro en particular, el coro sofócleo. Cf. También WINNINGTON-INGRAM (1949: 132): “The choral odes of Sophocles express, like all parts of the plays but often in special degree, his own interpretation of the action... He uses the chorus...as his own mouthpiece”. Quizá estuviera esta opinión influida por la percepción de la parábasisde la comedia, en la que todos los actores salían de la escena y únicamente permanecían los miembros del coro para dirigirse directamente al público y hablar sobre un tema relacionado al de la obra.

16. VERNANT y VIDAL-NAQUET (1972: 13–14) y posteriormente LONGO (1992: 12–19) han recogido esta idea. Según estos autores el coro reproduce la opinión del cuerpo de ciudadanos que asistía a las representaciones dramáticas. Afirman que el coro trágico representa la voz común de la ciudad democrática contemporánea, mientras los actores personifican la visión heroica.

17. GOULD (1996: 217–243) descarta que el coro de las tragedias que hemos conservado represente a ciudadanos atenienses y afirma que su identidad está asociada a los grupos sociales marginales que no eran representativos dentro de la polis. GOULD (1996: 338–339) afirma: “... the ‘otherness’ of the chorus... resides indeed in its giving collective expression to an experience alternative, even opposed, to that of the ‘heroic’ figures who most often dominate the world of the play; however, they express, not the values of the polis, but far more often the experience of the excluded, the oppressed, and the vulnerable. That ‘otherness’ of experience is indeed tied to its being the experience of a ‘community’, but that community is not that of the sovereign (adult, male) citizen-body”.

Pero, la reivindicación de la autoridad de Aristóteles y su breve descripción sobre el tema, no sólo ha supuesto la base de las teorías modernas sobre el papel del coro trágico, sino que también ha estigmatizado negativamente el uso que hace de él Eurípides. Según el filósofo, este dramaturgo no haría un uso correcto, o al menos no un uso comparable en calidad al que hace Sófocles.<sup>18</sup> Los motivos con los que se ha justificado dicha afirmación han sido de índole muy diversa: desde la composición del colectivo, en particular su identidad, hasta la integración de sus intervenciones dentro de la ficción.

Una de las críticas ha sido el uso abusivo de coros femeninos por parte de Eurípides. Teniendo en cuenta las tragedias eurípideas conservadas, podemos observar que la gran mayoría de coros son femeninos; pero el gusto por ellos no es sólo característico de Eurípides, sino que es un rasgo general en tragedia, pues si revisamos las tragedias conservadas de los tres tragediógrafos, el coro femenino es utilizado por todos ellos y no sólo para conflictos en el interior del *oikos*. Probablemente la abundancia en Eurípides responda a la preferencia del autor por temas más personales y domésticos, como es el caso de *Hipólito*, *Medea* e *Ión*, pero ello no sólo influye en la identidad del coro sino también en el personaje principal, generalmente una mujer. El autor también se sirve en muchas ocasiones de figuras femeninas para reflejar las consecuencias de la guerra. Es un mecanismo efectivo para reforzar a través de su voz el desolador ambiente de postguerra. HOSE (1990–1991) afirma que Eurípides muestra al coro más ligado al personaje débil en cuestión y que por ello utiliza una identidad homóloga entre heroína y coreutas. Con todo, como hemos dicho, la elección de la identidad del coro depende de la acción.<sup>19</sup>

18. Por desgracia, el filósofo no nos ofrece ejemplos completos de lo que trata de decir, ni se puede encontrar en otros pasajes de la *Poética*, aunque se puede al menos señalar el 1453a 23–30 en el que Eurípides es descrito como *τραγικώτατος* entre los poetas trágicos porque sus obras consiguen en escena el efecto de la tragedia, “pese a que no se ocupa correctamente de los restantes aspectos” (*εἰ καὶ τὰ ἄλλα μὴ εὖ οἰκονομεῖ*). Tras estos aspectos restantes podría estar la composición del coro, sin que por esto nuestra comprensión del pasaje 1456a 25 ss. resulte más esclarecedora.

19. Generalmente las integrantes del coro pertenecen al lugar donde se va a llevar a cabo la acción o bien son compañeras del personaje principal; pero no siempre, en otros dos casos las mujeres proceden de tierras que no tienen nada que ver con el lugar de acción ni comparten el origen ni la condición servil de la heroína, una procedencia ajena que no encontramos en las obras conservadas ni de Sófocles ni de Esquilo. En *Fenicias* el coro está formado por mujeres fenicias que están de viaje a Delfos pero que se han detenido a mitad de camino en Tebas. Por otra parte, el coro de *Ifigenia en Áulide* está compuesto por jóvenes de Cállide que han llegado para contemplar el ejército griego en Áulide. Según DI BENEDETTO-MEDDA (1997: 242), la identidad de estos dos coros justifica su limitada participación en la acción.

Pero, sin duda, el argumento principal de la crítica es la falta de integración del coro eurípideo en la acción dramática a través de las partes corales. Numerosos estudiosos han pensado que Eurípides fue el causante de producir la decadencia del coro trágico, no sólo por la disminución en sus obras de las partes corales sino también por hacer un tratamiento incorrecto y negligente. Ya GOETHE habla del coro en Eurípides como una tradición laboriosa inútil y discordante: “der Chor erscheint oft als ein lästiges Herkommen, als ein aufgeerbtes Inventarienstück. Er wird unnöthig und also, in einem lebendigen poetischen Ganzen, gleich unnütz, lustig, und zerstörend” (RIEMER, 1833: 69, carta 29), pero la visión común de los detractores de este dramaturgo es la expresada por STOLTE (1882: 23): “Chorus Euripideus eam propriam vim et naturam jam exuit et quod ei munus tribui, plane immutavit”. A las opiniones de este estudioso siguieron las de BERNHARDY (1867: 437) y otros, quienes ante la fuerza de la interpretación schlegeliana de espectador ideal defendieron que el coro de Eurípides en muchas de sus obras no era sino un espectador desinteresado y despreocupado: “Thus the chorus of Euripides, following the example of the epic poets, figures in many a tragedy as a careless and uninterested spectator, who, instead of giving utterance to universal reflections, indulges in long narratives that have nothing to do with the substance of the play or with the nature of the chorus. For the function of the chorus is not so much to relate as it is to reflect on things. Far from doing this, the chorus seems to be anxious to while away the time by singing various songs, which, full of charming descriptions and metaphors though they are, cannot escape the charge of being foreign to the plot and very similar to mere interludes”. En el s. XX, no cambió la forma de interpretar dichos cantos: LATTIMORE (1958: iii, vii) dice que Eurípides dota a sus odas corales de una bonita lírica pero que a menudo éstas no tienen nada que ver con lo que está ocurriendo dentro de la acción y también ARNOTT (1959: 101) se pregunta si el coro eurípideo no crea una esfera pesada particularmente en algunas obras donde el contenido de las odas es prácticamente nulo.

La aparente poca relación que la gran mayoría de estásimos, sobre todo aquellos de la obra tardía del autor, tenía con la acción dramática creó la moda de llamar a los estásimos de Eurípides “embolima” o interludios. La crítica ha basado su análisis en un factor cronológico,<sup>20</sup> llegando a la desafortunada conclusión de que

---

20. La validez de estos argumentos siguiendo un factor cronológico es muy controvertida, puesto que la cuestión relativa a la evolución, datación y establecimiento de grupos de tragedias o de fases de creación dentro de la producción total de Eurípides ha sido y sigue siendo en ciertos aspectos una cuestión debatida. En efecto, entre *Alcestis* y *Bacantes*, tragedias datadas con cierta seguridad, la primera, la más antigua de las que se nos conservan, la segunda, representada póstumamente, se extiende un amplio espacio de más de treinta años en el que el arte de Eurípides tuvo sin duda que variar.

en las tragedias primeras, el coro de Eurípides, como el de Sófocles, es un testigo interesado en cuyas partes cantadas encontramos expresiones de complicidad y de reflexión sobre hechos que acaban de ocurrir; pero que en las tragedias tardías el coro no parece estar afectado por las cambiantes fortunas de los personajes y ocupan las pausas de la obra con largas y ornamentadas descripciones de algunos hechos legendarios de historias familiares de personajes.<sup>21</sup>

Responsables en gran parte de esta visión imperante en el panorama de los estudiosos sobre el canto coral tardío de Eurípides han sido las narraciones mitológicas denominadas por el escoliasta a Aristófanes *historíai* (*Acarnienses* 442). Son cantos corales en los que la narración se abre paso desde los primeros versos, y donde tema y estilo favorecen esa impresión de ruptura de la continuidad dramática; frente a la narración coral de la tragedia más antigua que cumple una función orgánica dentro de la obra al profundizar en el acontecer del drama por medio de una retrospección en el pasado, o las propias “historias” del canto coral euripídeo clásico tomadas del mismo complejo mítico que la tragedia a la que pertenecen, la relación de estas narraciones corales tardías con la obra se han problematizado.

Tanto el tema y el modo de narración, como también el estilo ha sido la causa del juicio negativo recaído sobre ellas.<sup>22</sup> De hecho, desde el trabajo de KRANZ (1933), el estilo ha sido el elemento más tenido en consideración a la hora de dar cuenta de las particularidades del canto de la tragedia de Eurípides. El tono “impersonal” frecuente en este tipo de narraciones ha sido también la causa de que se las haya considerado como un exponente de la no participación del coro en los acontecimientos representados sobre la escena, y a ése, como alguien carente de entidad como personaje. No obstante, desde finales del s. XX, con trabajos como

21. Cf. HAIGH (1896: 252–253): “If we compare his later play with those of earlier date, there is a manifest tendency to thrust the chorus more and more in the background. Its connection with the story begins to be less intimate, its interest in the characters less keen and personal, than in former times; and it is evidently on the way towards assuming those insignificant functions, to which it was finally reduced [...] In the earlier dramas of Euripides the chorus, as in Sophocles, still play the part of interested and sympathetic witnesses. Their attention is absorbed by the incidents upon the stage; and the odes which they interpose between the intervals of the action consist, either of fervent expressions of sympathy and concern, or of reflexions upon the events which have just occurred [...] The chorus no longer appear to be deeply affected by the varying fortunes of the drama. Their attitude is less sympathetic; and instead of expressions of emotion or pensive meditations, they occupy the pauses of the play with long and ornate descriptions of some legendary event, taken from the family history of the leading characters”.

22. Sin duda, las innovaciones de géneros corales extradramáticos coetáneos jugaron un papel importante, y este hecho ha contribuido a la idea de que el coro en la fase tardía de creación de Eurípides se subordinó a unos fines poéticos nuevos, con sentido en sí mismos, recibiendo así un tratamiento como parte independiente dentro de la obra.

los de QUIJADA (1985: 179–88 y 1991), se ha producido un movimiento de reacción cada vez más importante en el estudio del arte coral y de la obra en general de Eurípides reivindicando el sentido de estos cantos. De manera general, se insiste en que son parte integral del drama y en que están unidos a la acción por la recurrencia de ciertas imágenes, temas y por una estructura que, en algunos casos, es reflejo de la obra.

No sólo en las *rheesis* de los héroes, sino también dentro del canto coral nos encontramos con algunos elementos que pueden considerarse como un reflejo de acontecimientos escénicos inmediatos y otros en los que la historia anterior al drama ocupa un lugar más o menos destacado. Es más, aun en los casos de aparente lejanía, en la narración se van introduciendo una serie de escenas que llegan a constituir el contexto necesario para la comprensión de la trama. Las referencias más o menos directas a la situación concreta del personaje o personajes más cercanos al coro y la narración o la mención explícita del momento y lugar de la acción deberían suponer una valoración más justa de estos cantos corales.

Tal y como hemos ido viendo, la interpretación que hizo Aristóteles en *Poética* 1456a forma la base de las teorías modernas sobre la función trágica del coro. Este pasaje es muy importante, pues ha sido fuente de múltiples interpretaciones y merece una atención especial por parte de quien quiera ocuparse de la tragedia. Asimismo, ha sentado los cimientos de la concepción del coro euripídeo, objetivo éste de nuestra investigación.

## Referências bibliográfica

- ARNOTT, P. (1959). *An Introduction to the Greek Theatre*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan UK.  
<https://doi.org/10.1007/978-1-349-00529-1>
- BENEDETTO, V. di y MEDDA, E. (1997). *La tragedia sulla scena. La tragedia greca in quanto spettacolo teatrale*. Turín, Italia: Einaudi.
- BERNHARDY, G. (1867). *Grundriß der griechischen Literatur*. Halle, Alemania: E. Anton.
- CALAME, C. (1997). *Choruses of Ancient Women in Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*. Lanham, Maryland, Estados Unidos: Rowman & Littlefield Publishers.
- CHAMFORT, S.-R.-N y LA PORTE, J. de. (1776). *Dictionnaire dramatique*. París, Francia: Lacombe.
- DIETERICH, A. (1908). *Kleine Schriften: Arch. für Rel. – Wiss XI*. Leipzig, Alemania: Teubner.
- ELSE, G. (1965). *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*. Cambridge: University Press.
- FLICKINGER, R. C. (1918). *The Greek Theater and Its Drama*. Chicago, Illinois, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- GARVIE, A. F. (1969). *Aeschylus' Supplices: Play and Trilogy*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- GOLDHILL, S. (1996). “Collectivity and Otherness—The Authority of the Tragic Chorus: Response to Gould”. En M. S. Silk (Ed.) *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, pp. 244–256. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.

- GOULD, J. (1996). "Tragedy and Collective Experience". En M. S. Silk (Ed.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, pp. 217–243. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- HAIGH, A. E. (1896). *The Classic Drama of the Greeks*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- HOSE, M. (1990–1991). *Studien zum Chor bei Euripides*. Stuttgart, Alemania: Teubner.  
<https://doi.org/10.1515/9783110954913>
- JEFFCOAT, J. (2014). *A heavenly Chorus: the Dramatic Function of Revelation's Hymns*. Tübingen, Alemania: Mohr Siebeck.
- KOLLER, H. (1954). *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Berna, Suiza: A. Francke.
- KOVACS, D. (1994). *Euripidea* (Mnemosyne Suppl. 132). Leiden, Holanda: E. J. Brill.
- KRANZ, W. (1933). *Stasimon: Untersuchungen zu Form und Gehalt der Griechischen Tragödie*. Berlin, Alemania: Weidmann.
- LATTIMORE, R. A. (1958). *The Poetry of Greek Tragedy*. Baltimore, Maryland, Estados Unidos: Johns Hopkins University Press.
- LIDDEL, H. G. y SCOTT, R. (1996). *Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press.
- LOHNER, E. (1966). *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur von August Wilhelm von Schlegel*. Stuttgart, Alemania: Kohlhammer.
- LONGO, O. (1992). "The Theater of the Polis". En J. Winkler y F. Zeitlin (Eds.) *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, pp. 12–19. Princeton, Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton University Press.
- MARGOLIOUTH, D. S. (1911). *The Poetics of Aristotle*. Londres, Inglaterra: Hodder and Stoughton.
- NORDHEIDER, H. W. (1980). *Chorlieder des Euripides in ihrer dramatischen Funktion*. Frankfurt, Alemania: Lang.
- PARKER, L. (1997). *The Songs of Aristophanes*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- PATZER, H. (1962). *Die Anfänge der griechischen Tragödie*. Wiesbaden: F. Steiner Verlag.
- POHLENZ, M. (1949). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (2 vol.). Göttingen, Alemania: Vandenhoeck und Ruprecht.
- QUIJADA SAGREDO, M. (1985). "El canto coral en la tragedia tardía de Eurípides. Tópicos de la crítica y nuevas perspectivas". En J. L. Melena (Ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblate* (pp. 179–188). Vitoria, España: Pars Prior.
- QUIJADA SAGREDO, M. (1991). *La composición de la tragedia tardía de Eurípides. Ifigenia entre los Tauros, Helena y Orestes*. Vitoria, España: Universidad del País Vasco.
- RIEMER, F. W. (1833). *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter*. Berlin, Alemania: Duncker und Humblot.
- RODE, J. (1971). "Das Chorlied". En W. Jens (Ed.) *Die Bauformen der griechischen Tragödie*, pp. 85–115. Múnich, Alemania: Wilhelm Fink.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1983). *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid, España: Alianza.
- SCATTOLIN, P. (2011). "Aristotele e il coro tragico (Poetica 12, 18)". En A. Rodighiero y P. Scattolin (Eds.) "...un enorme individuo, dotato di polmoni soprannaturali". *Funzioni, interpretazioni e rinascite del coro drammatico greco*, pp. 161–215. Verona, Italia: Fiorini.
- SCHLEGEN, A. W. VON. (1825). *Ueber dramatische Kunst und Literatur. Vorlesungen von August Wilhelm von Schlegel*. Viena, Austria: Mohr & Zimmer.
- SCHRECKENBERG, H. (1960). "Zur Poetik des Aristoteles". En H. Schreckenberg (Ed.) *Δρᾶμα. Vom Werden der griechischen Tragödie aus dem Tanz. Eine philologische Untersuchung*, pp. 127–142. Würzburg, Alemania: K. Triltsch.

- SEIDENSTICKER, B. (2010). *Das antike Theater*. Múnich, Alemania: C.H. Beck.
- SILK, M. S. (1996). "Tragic Laguage: The Greek Tragedians and Shakespeare". En M. S. Silk (Eds.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond* (pp. 458–496). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- STOLTE, F. (1882). *De chori, qualis in perfecta Graecorum tragœdia apparet, ratione et indeole. Jahresber. über das koenigliche Progymnasium Nepomucenum zu Rietberg für 1881–82*. Paderborn, Alemania: Schöningh'sche Buchdruckerei.
- TAPLIN, O. (1977). *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek tragedy*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- TKATSCH, J. (1928). *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes* (1 vol.). Viena, Austria: Hölder-Pichler-Tempsky.
- VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P. (1972). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. París, Francia: Maspéro.
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1949). "Clytemnestra and the Vote of Athena". *JHS*, 88, 130–147.
- ZIMMERMANN, B. (2003). "Riflessioni sul coro dell'Antigone". En G. Avezzù (Ed.), *Il dramma sofocleo: testo, lingua, interpretazione* (pp. 371–378). Stuttgart, Alemania: J.B. Metzler.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-476-02909-6\\_24](https://doi.org/10.1007/978-3-476-02909-6_24)

# O debate sobre a educação musical na *Política* de Aristóteles

The debate on musical education in Aristotle's *Politics*

Fábio Vergara Cerqueira

Universidade Federal de Pelotas

Parece haver na harmonia e no ritmo uma certa afinidade com o homem,  
e por isso muitos dentre os filósofos afirmam que a alma é uma harmonia

(Arist. *Pol.* VIII. 5.1340b)

## Sobre a música e educação musical na *Política* de Aristóteles

Chama atenção, àqueles que se interessam pelo estudo da música antiga, o fato de Aristóteles ter dedicado praticamente todos os sete capítulos do último livro de sua obra *Política* a discorrer sobre a importância da educação musical e sobre como esta deveria – ou não deveria – ser desenvolvida para a formação dos jovens.

Em diferentes passagens, faz referência à existência de filósofos e teóricos da música que divulgavam estes conhecimentos com mais profundidade e detalhe. Essa afirmação sugere que este debate estava no horizonte de Aristóteles. Ele, por sua vez, apenas usa frações destes conhecimentos para fundamentar sua proposta quanto ao lugar e regramento da educação musical na cidade ideal. Temos condições de identificar sua recepção da influência de diferentes escolas de pensamento musical. Da corrente pitagórica, a identificamos nem tanto na rápida referência a Arquitas de Tarento, ao comentar seu invento da *platage*, para distrair as crianças (*Pol.* 8.6.1341a), mas principalmente quando afirma que: “Parece haver na harmonia e no ritmo uma certa afinidade com o homem, e por isso muitos entre os filósofos afirmam que a alma é uma harmonia” (*Pol.* 8.5.1340b).

Já ao falar do papel do *ethos* musical, revela influência da escola dos *harmonikoi*,<sup>1</sup> sobretudo da vertente ateniense, de Dámon,<sup>2</sup> autor de meados do séc. V, responsável pela sistematização teórica da influência da música sobre o caráter, autor que, após cair em certo esquecimento, foi reabilitado por Platão.

O “Livro VIII” da *Política* está em relação, diretamente, com os argumentos de Platão, sistematizados em *Rep.* 3.398c–402a,<sup>3</sup> mas presentes de forma esparsa em vários de seus diálogos. No conteúdo geral, a abordagem moral sobre a música colocada por Aristóteles não contradiz o pensamento geral expresso na obra de Platão sobre o valor moralizante da música. Sócrates é o único pensador citado por Aristóteles, em todo este livro. Nas duas vezes em que é citado, porém, o pensador de Estagira o faz para discordar. E sua discordância se dá com relação a dois pontos muito específicos presentes em *Pl. Rep.* 3.398d-399a, relativos aos modos musicais que devem ser condenados. Enquanto um condena o modo frígio (Aristóteles), o outro condena o lídio (Platão). Portanto, não se trata de uma discordância substancial, mas de um entendimento oposto sobre a correspondência, nestes casos, entre modos e *ethos* musical.

Aristóteles, após tomar como pressuposto que “ninguém contestará que a educação dos jovens requer uma atenção especial do legislador” (*Pol.* 8.1.1337a), coloca que nem todos concordam sobre o que deve ser ensinado aos jovens, nem quanto ao que contribuiria ao desenvolvimento da virtude (*Pol.* 8.2.1337a), nem tampouco quanto a que virtudes devem ser valorizadas na educação, daí decorrendo suas diferenças quanto ao que deve ser ensinado (*Pol.* 8.2.1337b). Ao apresentar o quadro geral das quatro disciplinas da educação tradicional (ler/escrever, ginástica, música

1. Sobre os *harmonikoi*, “harmonicistas”, ver ROCHA (2010b: 101): “Heráclides do Ponto faz referência às opiniões de certos autores que (...) seriam os harmonicistas, professores e estudiosos de música e ciência harmônica cujas investigações se desenvolveram nos séculos V e IV a.C., depois de Laso de Hermíone. Os mais importantes dentre os harmonicistas, além do já citado Laso, seriam Dámon de Atenas, Epígono, Eratocles, Pitágoras de Jacinto e Agenor de Mitilene”.

2. Dámon foi discípulo do importante teórico Lâmprocles, atuante em Atenas no início do séc. V, que fundou a escola ateniense de teoria musical, a qual dominou os debates musicais locais até a chegada de Aristóxeno de Tarento, na metade do século seguinte, de sorte que contou durante bom tempo entre as principais referências – ou quiçá a principal – para Aristóteles, no que tange à música, o que pode ter mudado a partir da entrada na sua escola de Aristóxeno de Tarento, aluno de Arquitas, que rompeu com a teoria musical pitagórica. Quanto a Lâmprocles, é interessante observar a linhagem da sua formação: aluno de Agátocles, por sua vez aluno de Pitóclides, teórico e *auletes* pitagórico, Lâmprocles nos dá a perceber o percurso da teoria pitagórica do Sul da Itália, com preocupações mais místicas, de referência pitagórica e italiota, para a Ática, com preocupações mais morais e políticas, expressas na teoria do *ethos* musical (*Schol. Pl. Alc.* 118c.). Ver VERGARA (2014).

3. Assunto retomado em 402b-402d e 410c-411a.

e desenho), destaca que, dentro deste programa político-pedagógico, apenas o ensino da música é objeto de profundas discordâncias.

Antes de desenvolver seus argumentos em defesa do ensino musical, coloca seu pressuposto básico: “Uma atividade, tanto quanto uma ciência ou arte, deve ser considerada vulgar se seu conhecimento torna o corpo, a alma ou o intelecto de um homem livre inúteis para a posse e a prática das qualidades morais” (Arist. *Pol.* 8.2.1337b). Exposta esta premissa, ressalta que não há concordância quanto aos efeitos dos diferentes aprendizados. Critica aquelas cidades, como Esparta, que exageram na dedicação dos meninos à ginástica, visando a capacitá-los para a guerra, mas assim os embrutecendo e, pela precocidade destes exercícios físicos, prejudicam o desenvolvimento inclusive do corpo (Arist. *Pol.* 8.3.1338b). Destaca aqui que é para evitar este embrutecimento que a educação tradicional teria introduzido o ensino musical. Assim, revela acompanhar o debate existente, mesmo no nível do senso comum, que opunha os treinamentos físicos à educação musical. O excesso de exercício físico, a seu ver, embrutece o corpo e dificulta atividades que dependam do intelecto: “não se deve fatigar ao mesmo tempo o corpo e a mente, pois as duas espécies de fadiga produzem efeitos antagônicos: a fadiga do corpo prejudica o espírito, e a deste prejudica o corpo” (Arist. *Pol.* 8.4.1339a).

Nesta passagem, Aristóteles parece dialogar com o debate exposto por Eurípides, na tragédia *Antíope* (fr. 9 = fr. 185), na qual os irmãos gêmeos Zetos e Anfião discutem, o primeiro acusando a música de fragilizar o homem e incapacitá-lo para a guerra e assuntos públicos, por amolecer seu espírito, o segundo afirmando que os treinamentos do corpo não ajudam a administrar a cidade. Nesta peça, de que se conhecem apenas alguns fragmentos e citações, representou-se uma discussão entre os lendários irmãos gêmeos, ressaltando de forma paradigmática a oposição binária entre corpo e espírito, que aqui acaba se configurando uma oposição entre virilidade e efeminação. Na versão eurípidaiana do mito, Ânfion é tratado como um citaredo dedicado às artes e vida intelectual, enquanto Zetos é um agricultor forte e duro, um guerreiro intrépido. Zetos critica Ânfion: “(...) Esta alma generosa de que a natureza te dotou, tu disfarças te fazendo de mulher (...), tu não serias capaz de empunhar agilmente um escudo, nem colocar a serviço de outrem uma resolução corajosa” (Jouan 1998, p. 246 = fr.9 Kambitsis / fr.185 Nauck).<sup>4</sup> O debate de *Antíope* ressoa em Platão, ao revelar preocupação com o equilíbrio na educação: “Os que praticam exclusivamente a ginástica acabam por ficar mais grosseiros do que convém, e os que se dedicam apenas à música tornam-se mais moles do que lhes ficaria bem” (*Rep.* 3.410d).

4. Tradução do autor: “(...) Cette âme généreuse dont la nature t'a doué, tu la travestis en la façonnant à la manière des femmes (...), tu ne saurais pas te presser au creux d'un bouclier ni mettre au service d'autrui une résolution courageuse” (EURIPIDES, 1998: 246).

Aristóteles começa então a refletir sobre a razão da instituição do ensino musical, que, diferente de outras matérias ensinadas, não decorreria de uma necessidade ou utilidade:

*(...) os antigos incluíram a música na educação, não por ser necessária (nada há de necessário nela), nem útil no sentido em que escrever e ler são úteis aos negócios e à economia doméstica e à aquisição de conhecimentos e às várias atividades da vida em uma cidade, ou como o desenho também parece útil no sentido de tornar-nos melhores juízes das obras dos artistas, nem como nos dedicamos à ginástica, por causa da saúde e da força (não vemos qualquer destas duas resultarem da música).*

(Arist. Pol. 8.2.1338a)

Avança neste argumento expondo que o primeiro aspecto, mais evidente, que justifica a introdução do ensino musical é que este proporciona prazer, o que é condição definidora da vida livre, do ócio, necessário ao desenvolvimento das virtudes: “resta (...) que ela seja útil como uma diversão no tempo de lazer; parece que sua introdução na educação se deva a esta circunstância, pois ela é classificada entre as diversões consideradas próprias para os homens livres” (Arist. Pol. 8.2.1338a). Mas, para ele, esta justificativa não seria suficiente, pois, por esta razão, bastaria ele saber apreciar a música, sem ser necessário aprender a ser ator de *performance* musical. Pergunta então: o ensino da música é somente por que proporciona prazer, ou por alguma outra razão mais profunda? Ou seria por que contribui de algum modo à formação do caráter e da alma? Considera esta hipótese evidente porque somos afetados pela música, porque todos ouvintes são afetados pelas representações imitativas. O fundamento para contribuir para a formação do caráter estaria em que “os ritmos e as melodias contêm representações de cólera e de doçura, e também de coragem e de moderação e de todos os sentimentos antagônicos e de qualidades morais, correspondentes com mais aproximação à verdadeira natureza destas qualidades” (Arist. Pol. 8.5.1340a).

Cabe ressaltar que, para Aristóteles, o ouvir provoca efeito maior do que o ver em termos de imitar estados morais. As figuras e cores apenas apresentam uma indicação destes caracteres de alma, enquanto a música imita estes estados:

*A música, ao contrário, contém realmente em si mesma imitações de afecções do caráter; isto é evidente, pois há diferenças na própria natureza das melodias, de tal forma que as pessoas, ouvindo-as, são afetadas de maneiras diferentes e não têm os mesmos sentimentos em relação a cada uma delas; com efeito, as pessoas ouvem algumas delas num estado de espírito preponderantemente melancólico e grave (por exemplo, o modo musical chamado mixolídio), outras num estado de espírito mais relaxado, intermediário, com maior moderação e calma, que somente o modo dórico parece produzir, enquanto o modo frígio provoca o entusiasmo.*

(Arist. Pol. 8.5.1340a-b)

Aristóteles lembra aqui que muitos filósofos se dedicaram a discorrer sobre os diversos fundamentos para defender o programa educativo musical. Considera, assim, que os fatores elencados acima são suficientes para justificar a presença do ensino musical na educação proporcionada aos jovens, futuros cidadãos.

## **Princípios gerais da defesa da educação musical**

Neste momento, passa a caracterizar como deveria ser o ensino musical. Aqui gostaríamos, inicialmente, de destacar quatro princípios gerais que atravessam suas considerações sobre a normatização do ensino da música, como fundamentos:

1. O valor moral da música: A participação e posicionamento, de Aristóteles, em uma tópica antiga, testemunhada desde o séc. V até a Antiguidade Tardia, que consiste no debate sobre o valor moral da música e seu ensino. Talvez o texto mais antigo nesta linha seja *Antíope* de Eurípides, mencionada acima, mas o tema volta em outros textos como um dos motes centrais, por exemplo, na sátira *Asno e a lira*, de Varrão,<sup>5</sup> ou no drama satírico *Quíron*, de Ferécrates, conhecido através do *Peri Mousikes* de Plutarco.<sup>6</sup> Efeminação versus virilidade, música tradicional virtuosa versus música moderna corrompida, música amadora versus música profissional são dicotomias recorrentes neste debate. A singularidade da posição aristotélica, coerente com seu método do meio termo (*Arist. Pol. 8.7.1342b*), é contemporizar: defende a manutenção do ensino musical, sem discordar de todo dos argumentos daqueles que acusam a música de prejudicar o caráter necessário às virtudes políticas e militares exigidas do cidadão. A solução passa por determinar o nível de participação dos jovens na educação musical.

---

5. Varrão *sat.men.* 349. ΟΝΟΣ ΛΥΡΑΣ ou *Asinus ad lyram* compõe-se de um conjunto de fragmentos conservados do corpus de sátiras de Varrão, conhecidas como *Sátiras menipeias*. Trata-se de dois personagens, um defensor e outro detrator das qualidades da música. Esses fragmentos fazem referência a diferentes aspectos da música, entre os quais a educação. Ver em particular fr.348 (348): «je suis l' Exercice vocal, l'éveiller de la voix, le coq des chanteurs» / “sou o Exercício vocal, o despertar da voz, o galo dos cantores” e fr. 355 (366), « que la science enseigne comment nous devons tendre les cordes sur le psaltérion » / “que a ciência ensina como devemos afinar as cordas do saltério” (VARRON, 1990.)

6. Ferécrates *fr. 155* (Kassel-Austin, V. 19–27). No capítulo 30 do *Sobre a Música*, Plutarco (ou Pseudo-Plutarco) reproduz “um grande fragmento da comédia *Quíron*, do comediógrafo Ferécrates (século V a.C.), no qual a Música personificada lamenta-se por causa das inovações-agressões que sofreu por parte dos poetas do Novo Ditirambo: Melanípides, Cinésias, Frínis e Timóteo” (ROCHA, 2010a: 130; RESTANI, 1983).

2. O nível de participação da música na educação: Para estabelecer esta solução contemporizadora, preconiza o nível de dedicação que deve orientar o programa pedagógico musical, que deve visar não à formação profissional, mas aos conhecimentos musicais básicos, para se divertir com a música e discernir as qualidades morais na música. Por esta razão, defende que não se deve ensinar o virtuosismo, que se devem evitar instrumentos de muita dificuldade técnica, repetindo argumentos expostos por Platão em *Rep.* 3.399. A *kithara*, a *pektis*, o *trigonon*, por exemplo, em nada contribuiriam para o aperfeiçoamento moral. Opunha-se ainda ao que considerava uma moda de seu tempo, os concursos musicais para meninos. Em verdade, a iconografia dos vasos áticos mostra que estes concursos eram uma instituição bastante antiga, já registrada em alguns vasos de figuras negras, mas amplamente testemunhada nos vasos de figuras vermelhas do séc. V, aos quais se refeririam, talvez, a *agones* musicais que ocorriam em festivais escolares, realizados provavelmente durante as Teseias e as Apatúrias. Platão se oporia igualmente a estes concursos musicais infantis (*Pl. Tim.* 21b), regulamentados já na segunda metade do séc. V por Péricles, e que haviam caído no gosto popular (CARDERARO e VERGARA, 2017: 157–182).
3. *Aulos* versus lira: A celeuma que opunha *aulos* e lira ocupou parte das reflexões de Aristóteles sobre o ensino musical. Segundo ele, o repúdio de Atena ao *aulos* se deve a que o “aprendizado das artes de tocar flauta<sup>7</sup> em nada contribui para o aperfeiçoamento da inteligência, porquanto atribuímos a Atena o patrocínio das ciências e das artes” (Arist. *Pol.* 8.4.1341b). Desse modo, entendemos também o repúdio de Alcibiades (Plut. *Alc.* 2) ao *aulos*: para ele, “ocupando e obstruindo a boca”, esse instrumento “rouba ao executante a palavra e a voz”. Alcibiades recomendava que deixasse o *aulos* aos tebanos que não sabem conversar, e lembrava aos atenienses que a deusa fundadora, Atena, havia atirado longe seu *aulos*, e que o deus ancestral, Apolo, havia esfolado o *auletes*. A vitoriosa lira, em mãos de Apolo, emitia uma melodia harmoniosa, colocando em acordo o canto e a palavra humana a qual acompanhava. Assim, Alcibiades (Plut. *Alc.* 2) considerava a lira digna de um homem livre. “O manejo do plectro” e da lira, para ele, em nada comprometia a figura e o espectro garboso (...). Quando se toca a lira é possível falar e cantar ao mesmo tempo”. Em oposição ao caráter orgiástico do *aulos*, a lira é portadora de um potencial ético, que justifica seu emprego na educação do jovem.
- 
7. O termo “flauta” foi mantido apenas nas citações, em respeito às opções das traduções utilizadas. No entanto, está consolidado, no estudo dos instrumentos de sopro antigos, que o *aulos* não corresponderia, pela sua técnica de embocadura, à flauta, aproximando-se contudo do oboé. Por esta razão, optamos por manter a forma transliterada, *aulos*.

4. Ethos musical: Platão e Aristóteles, que não foram teóricos musicais, apresentam-nos inúmeras considerações acerca da importância do aprendizado musical e das relações entre a teoria musical e a ética. Ambos concordam em que a música é indispensável à formação do caráter do cidadão, sendo portanto necessária ao equilíbrio da pólis que precisa de homens que tenham marcado em sua alma a *eurythmia*. O ideal colocado é o do *mousikos aner* (homem musical) que significa não somente ser habilidoso no canto e na execução da lira, mas, principalmente, ter os princípios de harmonia, proporção e comedimento gravados na alma, pois o “ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, e tornando aquela perfeita, se tiver sido educado?” (Pl. *Rep.* 3.401d-e).<sup>8</sup>

### Técnica versus beleza moral

É preciso lembrar que as relações antagônicas entre técnica e liberdade incidem igualmente sobre o modelo aristotélico preconizado ao ensino musical. Aristóteles “exclui na educação (...) toda disciplina que objetiva o exercício profissional: o homem livre deve visar à própria cultura” (MANACORDA, 1989: 57). Estabelece assim uma clara diferenciação entre fins práticos (ligados ao mundo do trabalho, da necessidade, do artesão, do meteco e do escravo) e fins teóricos (ligados ao ócio espiritual, à liberdade, ao aperfeiçoamento moral do cidadão): de um lado a utilização (*khresis*), a razão prática (*phronesis*) e a ocupação (*askholia*); de outro, o conhecimento (*gnosis*), a razão teórica (*sophia*) e o ócio (*skhole*). Assim, tanto para Platão quanto para Aristóteles, aprende-se música não para ofício (*tekhne*), mas para a educação (*paideia*).

Existe, na verdade, entre filósofos, um claro preconceito em relação à habilidade musical em si, ao virtuosismo técnico e à profissão de músico, pois eram fatos desqualificadores do cidadão, na medida em que o aproximavam do mundo do trabalho, do artesanato, afastando-o da liberdade. A educação ideal visaria à beleza moral, encontrada na sutileza do canto simples, no acompanhamento em uníssono pela lira, e ausente no virtuosismo do auletes, com seu enrubescento facial no ato de tocar, assim como nos instrumentos poliarmônicos de difícil execução. Plutarco expressa muito bem isto que poderíamos chamar de uma filosofia moral do trabalho: “Labutar em tarefas mediocres e aplicar esforços em objetos inúteis é alardear indiferença pela beleza moral” (Plut. *Per.* 2). Dessa forma, Plutarco, aqui em sintonia com o Aristóteles que analisamos, coloca a diferenciação entre os fins

---

8. Mesmo argumento em *Prot.* 326b.

práticos e teóricos, pois somente os fins teóricos, ligando ócio e conhecimento, levam à beleza moral – o virtuosismo musical, portanto, não é considerado digno de um homem livre.

Empregando termos técnicos adequados, Aristóteles demonstra conhecer a teoria musical em mais profundidade do que Platão. Com seu espírito científico, sistematiza a discussão sobre o valor da educação musical expondo quais são seus propósitos e como deve ser regulamentada. Aristóteles identifica a existência de opiniões contrárias à prática e ao aprendizado do ensino musical, e as expõe, inclusive aceitando parte de seus argumentos, pois, segundo ele, “podemos até chamar os músicos profissionais de vulgares, e dizer que a execução musical não é própria para um homem livre, a não ser que ele esteja embriagado ou queira divertir-se” (Arist. *Pol.* 8.4.1339b).

## Utilidades da música na vida do cidadão

O pensamento aristotélico postula o valor da música, e encontra nela utilidades necessárias à vida do cidadão, que comentaremos a seguir: (a) divertimento; (b) entretenimento; (c) promoção de qualidades morais. Além destas qualidades, Aristóteles não desconsidera o papel religioso da música, por exemplo, no caso do *aulos*, desempenhando uma função excitante de promover a catarse.

- a. Divertimento: A música consiste num passatempo que permite ao cidadão relaxar, esquecendo-se temporariamente de seus problemas. Nesse sentido, desempenha a mesma função da dança, do sono e da bebida. Assim a música, portadora da qualidade de ser agradável, age como um remédio para as penas resultantes do esforço, promovendo alegria. “Cantar é o maior prazer dos mortais, e é com boas razões que se inclui a música nas festas e entretenimentos, por seu poder de alegrar os homens”, afirmava o bardo Museu, personagem meio lendário, meio histórico (Arist. *Pol.* 8.5.1339b). A música, enquanto divertimento, propicia condições para a felicidade, o que justifica sua introdução na educação do jovem.
- b. Entretenimento: Possibilitando o cultivo do espírito, compõe uma atividade do ócio do homem livre. Distante do mundo da necessidade, a apreciação de uma bela melodia, seja num banquete ou numa competição musical, constitui um momento de elevação espiritual (Arist. *Pol.* 8.5.1339b).
- c. Promoção de qualidades morais: Do mesmo modo que a ginástica produz as qualidades do corpo, a música promove as qualidades do espírito, pois ela pode exercer uma influência sobre o caráter e sobre a alma (Arist. *Pol.* 8.5.1340a-b). Para Aristóteles, “os ritmos e as harmonias contêm representações de cólera e

de doçura, e também de coragem e de moderação e de todos os sentimentos antagônicos e de qualidades morais, correspondentes com mais aproximação à verdadeira natureza destas qualidades” (*Pol.* 8.5.1340a). Exemplifica lembrando que as melodias de Olimpos, compositor frígio, lendário ou histórico, que teria vivido no século VII, enchem a alma de entusiasmo, que é uma emoção da parte ética da alma. Ele acredita que a música contenha em si mesma a imitação das afecções do caráter, de forma que diferentes melodias imitam distintos tipos de caráter. O jovem, ao ser encaminhado para o aprendizado da música, deve entrar em contato com as melodias que imitam o caráter que se deseja do cidadão (livre, temperante, comedido, corajoso e viril). Estas convicções resultam de sua adesão à teoria damoniana do *ethos* musical, como veremos mais adiante.

## Teoria do *ethos* musical

Uma vez que, conforme o tipo de melodia, a música produz um efeito moral distinto, a teoria musical moralizante encarregou-se de conceituar e classificar os diferentes tipos de ação da música sobre o caráter. É importante lembrar que os teóricos musicais se dedicaram tanto aos assuntos relativos à estrutura da linguagem musical (ritmo, harmonia e melodia) como àqueles ligados à influência moralizante da música. Esse efeito moral os gregos denominaram *ethos*. Quanto à influência sobre Platão e Aristóteles, para a adoção da teoria do *ethos* musical, ambos são tributários do pensamento do ateniense Dámon, reconhecidamente inteligente (*Plut. Arist.* 1), que alcançou grande destaque social e político ao seu tempo, nos anos 440, apesar de controverso, na contramão de opiniões populares, inclusive banido por ostracismo. Sua teoria do *ethos* musical, de pronunciado caráter moral e político, foi assimilada por Platão (*Rep.* 3.400b; 4.424c; *Lg.* 3.700a-701d; 7.800a) e Aristóteles (*Pol.* 4.3.1290a 23–28). Sobre o aspecto moral, afirmava que simplicidade e virtude eram uma única coisa, e que, para efetuá-las, devia-se atentar a como se praticava e ensinava a música (BÉLIS, 1999: 18). Seu aspecto político explicita-se na conhecida passagem de Platão, sobre a vinculação entre o respeito às escalas musicais e a preservação das normas do Estado: “porquanto deve ter-se cuidado com a mudança para um novo gênero musical, que pode pôr tudo em risco. É que nunca se abalam os gêneros musicais sem abalar as mais altas leis da cidade, como Dámon afirma e eu creio” (*Rep.* 4.424c).

Aristóteles (*Pol.* 8.7.1340b), que acompanhava a discussão teórica musical e recebeu ainda influência damoniana, nos apresenta uma classificação, agrupando os diferentes tipos de efeitos morais em quatro variedades de *ethos* musical, assim descritos pela musicóloga Ana Maria Locatelli de Pérgamo (1980: 117):

- a. *ethos praktikon*: o *ethos* prático, qualidade das melodias chamadas ativas, estimulava a realização das ações heroicas impulsivas ou voluntárias e o aumento da atividade.
- b. *ethos ethikon*: era um atributo das melodias designadas éticas, por estimularem e intensificarem a força espiritual do homem, desenvolvendo sua firmeza moral. Relacionava-se então à virilidade, à gravidade, à majestade e à temperança.
- c. *ethos threnodes*: esse *ethos* confere às melodias o poder de debilitar e, até, coroer o equilíbrio moral. Esse efeito era denominado também por *ethos malakon*, apropriado à música trágica e dolorosa e, inclusive, empregado em cantos fúnebres (*threnes*).
- d. *ethos enthousiastikon*: confere à música o poder de promover o êxtase momentâneo e uma perda de consciência volitiva e ativa, apresentando um caráter dionisíaco, tanto que era atribuído ao modo frígido, o qual era utilizado na composição dos ditirambos e nos rituais dionisíacos.

O *ethos* era resultado de uma combinação de fatores: registros musicais determinados (médio, agudo ou grave); modo melódico; modo rítmico; maneira de atacar ou emitir sons; e instrumento empregado na execução. A lira, por exemplo, ligava-se ao *ethos ethikon*, enquanto o *aulos*, por sua vez, associava-se ao *ethos threnodes* e *enthousiastikon*. O modo dórico, por um lado, tendo uma origem nacional (imaginava-se), fortalecia o espírito viril beligerante, determinado; o frígido, por outro lado, de origem asiática, era empregado em canções de caráter orgiástico, com fins catárticos, bem como no drama trágico.

Aristóteles, do mesmo modo que Platão, ao aceitar a possibilidade da música de influenciar os estados de alma, confirma sua importância no processo educativo. Além disso, na medida em que ela pode influenciar o espírito tanto de forma positiva como de forma negativa, reforça a ideia, já colocada por Platão, da necessidade de regulamentar o aprendizado musical e disciplinar a atuação musical do cidadão ao longo de sua vida.

Para Aristóteles, para que o *ethos* surta efeito, é importante que o jovem aprenda música tocando (não bastando ouvir), pois a execução do instrumento “amacia a inquietude” (*Pol. 8.6.1341a*), ao mesmo tempo em que lhe ensinará a apreciar a música. É importante, porém, que se saiba o que é próprio para cada idade. Assim, conseguem-se evitar as vulgaridades da prática da música, apontadas por alguns dos detratores da música, se forem tomadas algumas medidas disciplinares:

- a. Definir o grau de participação na execução musical dos meninos que estão sendo preparados para a vida pública (Arist. *Pol. 8.6*). O primeiro aspecto colocado, é que é necessário ao jovem, na idade de aluno, que toque o instrumento ao ser educado na música, pois, acredita, esta prática contribui para desenvolver a faculdade de julgamento, que será necessária a sua futura vida de cidadão:

*Primeiro, já que é necessário participar das execuções para poder julgar, é adequado aos alunos, quando jovens, atuar como executantes, embora depois de adultos devam ser dispensados desta prática; de qualquer forma, eles estarão aptos a julgar as coisas belas e a fruir-las convenientemente, graças ao estudo ao qual se dedicaram em sua juventude.*

(Arist. Pol. 8.6.1341a)

Uma segunda precaução formalizada por Aristóteles é que o ensino musical, na linha do raciocínio de Zetos, não prejudique o caráter e o físico do futuro cidadão, não o fragilizando para funções militares, e não calcando nele o sentimento servil que seria inerente a um vínculo desmedidamente técnico com o conhecimento musical:

*O estudo da música não deve constituir obstáculo às atividades subsequentes, nem amesquinar o corpo ou inutilizá-lo para as ocupações morais e cívicas do cidadão (...) este objeto será atingido se os estudantes de música se abstiverem de participar das competições de caráter profissional e de maravilhosas exibições de virtuosismo hoje incluídas em tais competições e que passaram das competições para a educação. Eles devem praticar a música por nós prescrita até o ponto em que estejam aptas a deleitar-se com as melodias e os ritmos belos, e não como mero atrativo comum a qualquer espécie de música, como acontece até com alguns animais e com a massa dos escravos e das crianças.*

(Arist. Pol. 8.6.1341b)

b. Definir os ritmos e melodias adequados à formação do jovem (Arist. Pol. 8.7). O emprego da música, conforme o caráter das diferentes harmonias (escalas) e ritmos não se limita a uma única utilidade: algumas servem à educação, outras à catarse e outras ainda ao relaxamento de nossas tensões. Para fins educativos, devemos recorrer às melodias de efeito moral (*ethos ethikon*); para a audição, às de efeito prático e inspiradoras de entusiasmo (*ethos praktikon* e *ethos enthousiastikon*). O efeito moral pode ser obtido com mais segurança por intermédio de melodias compostas em modo dórico, pois é

*mais calmo e de um caráter mais viril. Além disso, já que elogiamos o meio termo e não os extremos, e dizemos que o primeiro deve ser preferido, e que o modo dórico é desta natureza em relação às outras harmonias, convém evidentemente que as melodias dóricas sejam usadas na educação dos alunos.*

(Arist. Pol. 8.7.1342b)

Na educação, convém também o emprego de outras harmonias, como o modo lídio, que inspira o sentimento de decoro e de instrução, sendo adequado à infância – observe-se que Platão, contrariamente, recomendava o banimento deste modo.

Platão, de fato, defende um projeto mais radical de legislação, disciplinamento e normatização das práticas musicais. Em verdade, postulava um modelo mais rígido. Preocupava-se (*Rep. 3.398e-399c*) com que se praticassem somente os modos (harmonias) que estimulassem a virilidade, a determinação, devendo os outros

serem banidos da cidade, ao passo que Aristóteles contemplava uma diversidade maior de funções que legitimavam o uso e ensino da música, contemplando funções religiosas e de lazer e divertimento. Assim, na opinião de Platão, devem-se então expurgar as harmonias lídias mista e aguda, por estimularem a tristeza. A jônica e outras variedades lídias devem ser eliminadas por levarem à embriaguez, moleza e indolência, sendo próprias somente aos banquetes. Preservaria na *República* só a dórica e a frígia (anteriormente, em *Lach.* 188d, aceitava apenas o dórico).

Quanto à preservação do modo dórico, Platão e Aristóteles concordam. Segundo Heráclides do Ponto (ap. Athen. 624d),<sup>9</sup> a alegria é estranha à harmonia dórica; repudia a moleza; sombria e enérgica, não reconhece a riqueza dos coloridos nem a flexibilidade da forma; possui um caráter viril e grandioso. Sendo severo, austero, augusto e venerado, possuiria as características que devem marcar a comunidade políade. Porém, enquanto Platão julga interessante conservar o modo frígio, Aristóteles desaconselha, por estar associado à bebedeira, à paixão, ao dionisismo e a todo o caráter orgiástico do *aulos*. Por outro lado, Aristóteles recomenda a conservação do modo lídio, por estimular um certo sentido de delicadeza e simplicidade que não levam necessariamente à moleza de espírito.

c. Definir instrumentos empregados no aprendizado musical (Arist. *Pol.* 8.7). Neste aspecto, as recomendações de Platão e Aristóteles convergem bastante no que tange o favorecimento da lira quanto a suas qualidades educativas e moralizantes. Além disso, ambos tomam ainda como critério a simplicidade, opondo-se ao uso na educação de instrumentos de muita dificuldade e que demandam uma dedicação técnica muito aprofundada. Aristóteles aconselha instrumentos que não requeiram preparo técnico ou virtuosismo e contribuam ao desenvolvimento da inteligência, o que se aplica à lira. Recomenda-se que os jovens afastem-se do *aulos*, que não tem uma função moralizante, mas apenas excitante, sendo própria à catarse, e não à instrução. Impedindo o uso da fala, deformando a face durante a execução, foi concordância de gênero, masculino pelos antepassados. Desaconselha, igualmente, aqueles “destinados a proporcionar o prazer a quem os ouvia tocados por outros”, ou “todos os que exigem grande habilidade manual”, critérios que incluíam vários cordófonos, como a *pektis*, o *barbitos*, o heptágono, o *trigonon* e a *sambuke* (Arist. *Pol.* 8.6.1341b).

Como vimos, o argumento de que o *aulos* e a fala se opõem, opostamente à lira, que se compatibiliza com a função discursiva, são argumentos imputados também

9. Filósofo e polígrafo platônico que viveu entre os anos 390 e 310 a.C. Dele Plutarco cita a “Coletânea dos músicos famosos”, livro em que trataria dos períodos lendário e arcaico da história da música e da poesia gregas. Diógenes Laércio (5.87–88) apresenta uma lista de obras desse autor sobre temas variados, dentre eles a música e a poesia. Em Ateneu, 9.19.624c, é citado também um livro *Sobre a Música*... “[o] terceiro livro [desta obra], tendo em vista o testemunho de Ateneu, tratava da origem das harmonias (ou modos gregos)” (ROCHA, 2010b: 99).

a Alcibiades (Plut. *Alc.* 2). Já Platão, aplicava aos instrumentos o mesmo princípio que procurava nas harmonias: medida, simplicidade e moderação:

(...) Portanto, não precisaremos para os nossos cantos e melodias de instrumentos com muitas cordas e com muitas harmonias (...). Logo, não teremos de sustentar artífices para fabricar harpas, trígonos e toda a espécie de instrumentos de muitas cordas e de muitas harmonias (...) E então? Os fabricantes de flauta e os flautistas, recebê-los na cidade? Ou não é este o instrumento que emite mais sons? E os próprios instrumentos de muitas harmonias, não se dá o caso de serem imitações da flauta? (...) Resta-te a lira e a cítara para se utilizarem na cidade; e nos campos, por sua vez, os pastores terão a siringa.<sup>10</sup>

(Rep. 3.399 c-e)

Como vimos anteriormente, o modelo apregoado por Platão era mais restritivo que aquele defendido por Aristóteles, que por exemplo contemplava o papel do *aulos* na cidade.

### **Considerações finais: Discussões sobre o programa pedagógico defendido por Aristóteles e a questão dos instrumentos musicais na educação**

Aristóteles, em *Política* VIII, revela a discussão pedagógica que ocorria em Atenas. Defende o papel da música na formação do cidadão, contra aqueles que acreditavam que levava à efeminação, malemolência e fraqueza de espírito. Influenciado pela doutrina damoniana, postulava que a música incidia sobre a parte ética da alma e que continha em si mesma a imitação das afecções do caráter, de forma que diferentes melodias e ritmos imitariam distintos tipos de caráter (Arist. *Pol.* 8.5.1340a-b). O jovem deve entrar em contato com as melodias que imitam o caráter desejado do cidadão (livre, temperante, comedido, corajoso e viril), obtido com o *ethos praktikon* ou o *ethos ethikon* (VERGARA, 1996: 79–80).

Para que o estudo da música não leve à efeminação, à covardia ou à fraqueza de caráter, recomendava que se preferissem as melodias compostas em modo dórico. Quanto aos instrumentos, dever-se-ia preferir a lira ao *aulos*, pois a primeira favoreceria a inteligência e o segundo não possuiria função moralizante, além de impedir o uso da fala e deformar o rosto (Arist. *Pol.* 8.7). Insere-nos assim na controvérsia entre a lira e o *aulos*.

Afirmava-se na Antiguidade, com base na história da rejeição ao *aulos* por Alcibiades, que, a partir da segunda metade do séc. V, teria havido um abandono do *aulos* pelos educadores atenienses, hipótese endossada pela crítica aristotélica, um século mais tarde, segundo a qual, após grande popularidade do *aulos* nos anos

10. Flauta de Pã (*sirinx*).

que se seguiram às guerras pérsicas, quando a glória militar lhes haveria afetado o bom senso, os atenienses teriam finalmente reconhecido que o *aulos* enfraqueceria o coração, em vez de fortalecê-lo, instaurando-se em decorrência disso grande rejeição a seu uso no âmbito escolar (Arist. *Pol.* 8.6.1341b.1–18). Alguns estudiosos modernos, contaminados pela crítica damoniana de Platão e Aristóteles, chegam a afirmar que a lira seria o único instrumento pedagógico.

WINTER (1916: 283), por exemplo, identificou um abandono do *aulos* na sala de aula após o fim das guerras médicas, reproduzindo literalmente argumentos aristotélicos de que os atenienses haviam recuperado a sensatez e aprendido a discernir qual instrumento musical de fato conduziria à virtude (Arist. *Pol.* 8.6).

Não haverá exagero nesta história? As propostas moralizantes na linha de Dámon, Platão e Aristóteles teriam encontrado aceitação unânime? A vida das instituições escolares teria sido tão drasticamente abalada pela doutrina damoniana?

As críticas ao ensino do *aulos*, por parte de pensadores como Platão e Aristóteles, reforçada pela história atribuída a Alcibíades, levaram a interpretações no sentido de que os atenienses teriam banido este instrumento da instrução dos jovens. A interpretação de WINTER (1916), e boa parte de historiadores da educação musical que seguem a mesma linha, não se sustenta. Na contramão desta interpretação, evidências literárias e iconográficas apontam para a presença do *aulos* nas aulas de música. Sócrates não teria aprendido a tocar *aulos* quando jovem tão somente porque seu pai não tinha condições econômicas de adquirir um (X. *Oec.* 2.12–13). Sócrates, inclusive, não aprovava a atitude de Alcibíades com relação ao seu professor de *aulos*, provavelmente o famoso Pronomos, considerando-a como uma atitude descontrolada de adolescente (Pl. *Alc.* 106e. Athen. 4.184. Gell. 15.17). Nas últimas décadas do séc. V, em Atenas, o ensino combinado do *aulos* e da lira seria ainda um dos fundamentos da instrução de um jovem bem educado (Aristoph. *fr. 448 Koch, ap. Athen. 4.184e. Frínicos Incubos [fr. 370 Koch], ap. Athen. 4.184f*). No início do séc. IV, professores de *aulos* continuavam a atuar paralelamente aos de lira (X. *Mem.* 1.2.27). Diferentemente de Alcibíades, contemporâneos seus, inclusive integrantes da elite ateniense, do círculo que gravitava em torno de Sócrates, aprendiam *aulos* na infância e fizeram uso destes conhecimentos na vida adulta. É o caso de Callias e Crítiás, que tocavam *aulos* nos banquetes (X. *Smp.* 2.20–1. Athen. 4.184). A iconografia das *khous* associadas às Antestérias, das últimas décadas do séc. V, retratando o universo infantil ateniense, representa meninos ocupados igualmente com liras e *auloi*, sugerindo que aprendessem ambos. Fora de Atenas, esta celeuma moralizante sobre os instrumentos teria menos importância nesta época, seja em Esparta, em Argos, em Tebas, ou na Magna Grécia, onde “muitos dos pitagóricos se dedicaram à arte do *aulos*, como Eufranor, Arquitas, Filolaos, e muitos outros. Eufranor, assim como Arquitas, deixou um tratado sobre o *aulos*”

(Athen. 4.184e).<sup>11</sup> A estátua de Sacadas, renomado *auletes* argivo, no ginásio de Cylarabis, em Argos, sugere a importância do ensino desse instrumento naquela instituição (Paus. 2.22.8). Penso que o comentário de Moutsopoulos, com respeito ao impacto dos princípios propostos por Dámon, vale de modo geral para as propostas moralizantes, como aquelas encontradas nas ideias de Platão e Aristóteles sobre a educação musical:

*pode-se considerar que a lição de Dámon (...) provavelmente não teria conquistado todos os espíritos e, apesar da mudança no gosto musical, a música continuou sua evolução normal sem se preocupar em demasia com as reprimendas que lhe eram endereçadas (...).[não conheço todos os padrões tipográficos adotados, mas esta parte “[de sorte que]” é um acréscimo meu à citação, para articular dois trechos. Nesta medida, parece-me que não deveria ficar em itálico como o restante da citação. Porém, como disse, não conheço a norma editorial. Fica a sugestão.] uma parte do público manifesta sua oposição a uma educação musical baseada na ética e às escolas das quais emana esta concepção.*

(MOUTSOPoulos, 1959: 196–97)

A solução aristotélica, mesmo que mais contemporizadora do que aquela de Platão, é testemunho de uma crise do ensino musical, resultante do embate entre a defesa do modelo arcaico e as inovações do gosto e da técnica musical. Partindo da premissa comum a Platão de que a música influencia o caráter, e que, portanto, deve fazer parte da educação e ser regulamentada enquanto disciplina escolar, Aristóteles, ao elaborar uma proposta conservadora, revela a dificuldade de se elaborar uma proposta pedagógica que se aproxime das mudanças de costume e das inovações musicais, o que talvez sinalize para o processo que se dará no período helenístico, de um progressivo desinteresse, em muitas regiões do mundo helenizado, pelo ensino musical escolar institucionalizado.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES (1988). *Política*. (M. da Gama Kury, trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- ATHENAEUS (1927). *The Deipnosophists*. (C. Burton Gulick, trad.). Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos: Harvard University Press.
- BELIS, A. (1999). *Les musiciens dans l'Antiquité*. Paris: Hachette littératures.

11. « καὶ τῶν Πυθαγορικῶν δὲ πολλοὶ τὴν αὐλητικὴν ἡσκησαν, ὡς Εὐφράνωρ τε καὶ Ἀρχύτας Φιλόλαος τε ἄλλοι τε οὐκ.δλίγοι, ὁ δ' Εὐφράνωρ καὶ σύγγραμμα περὶ αὐλῶν κατέλιπεν ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Ἀρχύτας » ATHENAEUS (1927: 366).

- CARDERARO, L. C. e VERGARA CERQUEIRA, F. (2017). A imagem do jovem músico em *agones* musicais através da iconografia de vasos áticos. *Cadernos do LEPAARQ*, 14, 27, pp. 157–182. <https://doi.org/10.15210/lepaarq.v14i27.10542>
- EURIPIDE (1998). *Fragments 1<sup>re</sup> partie, Aigeus – Autolykos. Tome VIII.* (F. van Looy Jouan, trad.). Paris: Les Belles Lettres.
- LOCATELLI DE PÉRGAMO, A. M. (1980) *La musica tribal, oriental y de las antiguas culturas mediterraneas*. Buenos Aires: Ricordi Americana.
- MANACORDA, M. A. (1989). *História da Educação da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez.
- MOUTSOPoulos, E. (1959). *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PLATÃO (2004: 1949). *A República* (M. H. da Rocha Pereira, trad., 14<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- PLURTARCO (1991). *Vidas Paralelas* (G. C. Cardoso, trad.). São Paulo: PAUMAPE.
- PLURTARCO (2010). *Obras Morais. Sobre o Afecto aos Filhos. Sobre a Música* (C. Soares e R. Rocha, trad.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- RESTANI, D. (1983). Il *Chirone* di Ferecrate e la ‘Nuova’ Musica greca: ricerca sul lessico retorico-musicale. *Rivista Italiana di Musicologia*, 18, pp. 139–92.
- ROCHA JÚNIOR, R. A. (2010a). O tratado plutárquiano *Sobre a Música*: reconsiderando a questão da autoria. Em F. Vergara Cerqueira e M. A. O. Silva (eds.). *Ensaios sobre Plutarco. Leituras latino-americanas*, pp. 126–146. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas.
- ROCHA JÚNIOR, R. A. (2010b). Introdução a Sobra a Música. Em *Plutarco. Obras Morais. Sobre o Afecto aos Filhos. Sobre a Música* (C. Soares e R. Rocha, trad., pp. 67–110). Coimbra: Universidade de Coimbra.
- VARRON (1990). *Satyres Ménippées (Lâne et la lyre – Asynus ad liram – ΟΝΟΣ ΛΥΡΑΣ)*. (J. P. Cèbe, trad.). Roma: École française de Rome, pp. 1468–1547.
- VERGARA CERQUEIRA, F. (1996). Argumentos aristotélicos em favor do ensino musical: *Política*, VIII. *Dissertatio*, 3, pp. 79–88.
- VERGARA CERQUEIRA, F. (2014). Música e educação em Atenas, segundo as biografias de Plutarco. Em P. Gomez Cardó, D. F. Leão e M. A. O. Silva (eds.). *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*, pp. 173–189. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- WINTER, F. (1916). Schulunterricht auf griechischen Vasenbildern. *Bonner Jahrbuch*, 123, pp. 275–285.

## **SECTION B**



# El orfismo

## La progresiva transformación filosófica de una religión heterodoxa y soteriológica

Orphism: The progressive philosophical transformation  
of a heterodox and soteriological religion

Francesc Casadesús Bordoy

Universitat de les Illes Balears

En un congreso que se propone tratar de “los márgenes del pensamiento: heterodoxia, magia y saberes de salvación”, resultaba obligado incluir el orfismo, porque, como intentaré desarrollar a lo largo de mi exposición, esta religión mística reúne, de una forma u otra, todos los conceptos que se anuncian en su título. En efecto, el orfismo se situó desde su aparición en los márgenes del pensamiento, muy particularmente del que se había iniciado en Grecia con la denominada filosofía presocrática. El motivo de esa inicial marginalidad se debe al hecho de que surgió como una muy minoritaria alternativa a la religión olímpica, la más extendida y dominante, que a su vez condicionaba decisivamente el pensamiento de los primeros filósofos griegos.

De hecho, no sabemos nada de sus orígenes, que seguramente se produjeron en el siglo VI a.C, que vaya más lejos de la siguiente suposición: que el nombre de Orfeo, por el halo mítico que le envolvía, ejerció una gran atracción entre ciertos individuos dispuestos a arrogarse con el conocimiento y dominio de sus supuestos arcanos saberes y capacidades. En concreto, llamaban la atención el extraordinario poder de la música que emanaba de su voz y lira, capaz de encantar a todo tipo de seres, animados e inanimados, así como la hazaña de haber persuadido, gracias a ese poder irresistible, a las divinidades de ultratumba, a Hades y Perséfone, de que le permitiesen adentrarse en las abismales profundidades del Más Allá para recuperar y retornar a la vida el alma de su mujer Eurídice. Por este motivo, Orfeo se convirtió en un héroe atípico, muy distinto a todos los que alcanzaron la fama por su valor en el campo de batalla y todo tipo de gestas: fue uno de los Argonautas que viajó en la nave sin más armas que su virtuosismo musical que le permitía apaciguar las tempestades marinas y contrarrestar incluso los cautivadores cantos de las Sirenas a

las que venció en singular duelo. Por su parte, la hazaña de adentrarse en el Hades y retornar vivo de ese viaje le equiparaba a unos pocos y sobresalientes héroes como Héracles, Teseo y Odiseo que, por diversos motivos, habían realizado ese lúgubre viaje. Por estas características que acabamos de mencionar Orfeo adquirió un gran renombre en la antigüedad hasta el punto de que Ibico (fr. 17 DIEHL) lo calificó como *onomakliton Orpheus*, “Orfeo de nombre famoso”, un calificativo, por cierto, de fuertes y evocadoras resonancias épicas.

Debido a esta extraordinaria fama, algunos individuos fascinados por sus excepcionales dotes intentaron sacar provecho del prestigio que irradiaba el nombre de Orfeo. Probablemente eso sucedió, al menos en un principio, de una manera desorganizada e inconexa, a partir de iniciativas particulares e individualizadas. Así, cualquiera que pretendiera poseer poderes sobrenaturales y mágicos podía invocar, como garantía de sus afirmaciones, el nombre de Orfeo para convencer a sus clientes y seguidores de la validez de sus promesas. De este modo, surgieron numerosos libros atribuidos a Orfeo que esos individuos presentaban como prueba definitiva y concluyente de que no solo poseían sus conocimientos, sino de que eran capaces de ponerlos en práctica (Platón, *República* 364 b-e.). Este es el motivo por el cual el nombre de Orfeo fue asociado muy pronto a la magia, cuestión que no puede ser tratada ahora con mayor extensión (MARTÍN, 2010).

El cualquier caso, el origen de la religión misterica que conocemos bajo el nombre de “orfismo” se debió al hecho de que algunos de esos anónimos individuos que se mostraban interesados por la figura del bardo tracio, aquellos que, en expresión de Platón, “se movían alrededor de Orfeo”, *oi amph'Orpheus*, asociaron ese nombre con la creencia en la inmortalidad del alma. Una idea novedosa del alma llamada a alterar y revolucionar la concepción de la existencia del hombre que se tenía en Grecia desde la época arcaica fundada en la religión olímpica. Sin duda, es esta nueva y sorprendente concepción del alma la que confirió, en sus problemáticos y dificultosos inicios, un carácter heterodoxo y muy marginal al orfismo. En efecto, la proeza de Orfeo de haberse atrevido a adentrarse en las profundidades del Hades, en su búsqueda desesperada de su mujer, y su posterior vuelta a la tierra, asoció su nombre al ciclo que las almas, por ser inmortales, realizan también continuamente tras la muerte y su separación del cuerpo. Asimismo, ese viaje de Orfeo tenía una dimensión iniciática, pues al haber conseguido salir con vida del inframundo, se le suponía en posesión del conocimiento y un dominio sobre las almas vetado y oculto al resto de los mortales, ignorantes de lo que les sucede en el Más Allá. Los seguidores de Orfeo, alentados por el ejemplo de su héroe, se propusieron explicar el ciclo de las almas básicamente de este modo: el alma, al ser inmortal, *athanatos*, es por ello también divina. Por este motivo, lo que los hombres consideran que es morir, el fin definitivo de la vida en las entrañas del Hades, tal como magistralmente

lo describió Homero en el libro XI de la *Odisea*, no es más que un paso transitorio para las almas inmortales. Todas ellas, tras su pasajera estancia en el Hades, tendrán la oportunidad de “renacer”, por decirlo así, en otro cuerpo mortal al que infundirán nueva vida. Este “renacimiento” incluye y abarca a todos los seres animados, hombres, animales e, incluso, vegetales y se produce de manera cíclica y eterna. Sin embargo, los seguidores de Orfeo, no se limitaron a postular este ciclo continuo de reencarnaciones, sino que, a partir de él, elaboraron una doctrina básica sobre la que, a su vez, conformaron sus correspondientes preceptos doctrinales y prácticas rituales.

En efecto, para explicar el motivo por el que las almas habían “caído” inicialmente en el mundo y se habían incorporado en cuerpos humanos recurrieron al mito etiológico de la destrucción de los Titanes, fulminados por los rayos de Zeus y convertidos en cenizas como castigo por haber matado con engaños y haber ingerido al niño dios Dioniso (Olimpiodoro, *In Plat. Phaedon* 1, 3). De sus restos carbonizados surgieron los hombres, mezcla de una naturaleza malvada y mortal, la titánica, y de otra inmortal y buena, la dionisíaca. Esta última es la causa de que las almas aspiren a recuperar su condición divina y se esfuerzen por liberarse de la parte titánica. La noción nuclear del orfismo es, pues, que los seres humanos pagamos esa antigua pena con que Zeus castigó el infanticidio de su hijo Dioniso por parte de nuestros ancestros, los Titanes (Plutarco, *De esu carn.* I, 7, 996b). Existe pues en el orfismo la arraigada creencia en la existencia de un “pecado original” que condena a las almas a vivir en este mundo encerradas en cuerpos como si se tratase de cárceles con la consecuente exigencia de purificarse de él para que los hombres recuperen su perdida condición divina (Dión Crisóstomo *Or.* 30, 10). De hecho, con el paso del tiempo se acabó identificando el cuerpo humano con la parte titánica y el alma, con la parte dionisíaca.

Así las cosas, los órficos propugnaron la necesidad de realizar purificaciones, *katharmoi*, mediante iniciaciones, *teletai*. Estas consistían fundamentalmente en la prohibición de consumir carne, derramar sangre o matar seres animados, muy probablemente como rechazo purificadorio del horrendo crimen cometido por los Titanes, antepasados míticos de los seres humanos. La vida pura consistía básicamente en adoptar una dieta vegetariana y tener el menor contacto con productos de procedencia animal, como la lana. Adoptar el denominado “modo de vida órfico” (Platón, *Leyes* 782c.) era la vía para conseguir que el alma, tras su separación del cuerpo mortal, llegara al Más Allá los más purificada posible. De este modo podría alcanzar una mejor reencarnación en la siguiente vida con el objetivo final, *telos*, de liberarse de ese ciclo de transmigraciones y recuperar su condición divina. En cambio, a las almas impuras se les imponían castigos como el *adynaton* de llenar una jarra agujerada con un cedazo también agujereado o el de revolcarse en el

fango del Hades. Platón en el *Gorgias* (492e–493d) interpretó que los agujeros de la jarra y el cedazo simbolizaban la falta de memoria, tan necesaria para recuperar el conocimiento del eterno ciclo de transmigraciones al que están sometidas las almas. Por su parte, el castigo de revolcarse en el fango podría ser una alusión a la suciedad, el *miasma*, de las almas que, por los delitos cometidos en sus anteriores vidas, no llegan al Hades suficientemente purificadas, así como una advertencia que las insta a proceder a su limpieza en las siguientes reencarnaciones.

El orfismo fue una religión heterodoxa porque con su postulación de la inmortalidad del alma, condenada a vivir en cuerpos mortales en sus continuos ciclos de reencarnaciones, vinculadas al grado de pureza con el que hubieran vivido sus vidas anteriores, se presentó como una religión alternativa y salvífica. Se oponía por ello a la dominante religión olímpica que no contemplaba esa posibilidad en absoluto. El orfismo pasó la responsabilidad de su salvación futura a cada alma que, en consecuencia, debía responsabilizarse de sus actos. A diferencia de la religión olímpica, en la que las faltas cometidas eran hereditarias y pasaban de padres a hijos, sin ninguna posibilidad de retorno a la vida terrenal para las almas una vez muertas, el orfismo ofrecía a sus iniciados la esperanza de una progresiva mejora de su situación. Una vez alcanzado el máximo nivel de purificación y liberada el alma para siempre de las ataduras corporales, podría gozar de la salvación definitiva y eterna en compañía de los dioses.

Pero la figura de Orfeo no solo atrajo a esos individuos anónimos que elaboraron los primeros cimientos de la religión órfica, sino que también llamó la atención de Pitágoras, uno de los personajes más notables y extraordinarios de la antigüedad. En efecto, el filósofo de Samos, que postulaba igualmente la inmortalidad del alma con sus correspondientes transmigraciones a todo tipo de seres vivos, intentó emular y reproducir algunas de las llamativas habilidades del músico tracio. Así sucede, por ejemplo, con la capacidad que se atribuía a Pitágoras de comunicarse con las fieras salvajes, don que indujo a Jámbllico (*Vida pitagórica* 62, trad. 2003) a concluir que “por todos y parecidos hechos, [Pitágoras] demostró que tenía el dominio de Orfeo sobre las fieras, al encantarlas y dominarlas con el poder de su voz”. Además, la equiparación con un personaje mítico como Orfeo, considerado por la mayoría de las fuentes como hijo de Apolo, reforzaba los estrechos vínculos de Pitágoras con este dios, al tiempo que remarcaba la importancia que tenía para él la música, muy particularmente de la lira, como expresión de la armonía cósmica. De hecho, son numerosas las informaciones que presentan a Pitágoras como un disciplinado y entusiasta seguidor de las enseñanzas de Orfeo, de quien, entre otras cosas, habría aprendido a realizar iniciaciones, purificaciones, encantamientos y cultos a los dioses. Jámbllico (*Vida pitagórica* 15) manifestó un gran interés en relacionar la figura Pitágoras con la de Orfeo al afirmar que:

*fue un entusiasta, ζηλωτὴν, de la interpretación y actitud de Orfeo y que honraba a los dioses de un modo parecido a Orfeo, pues se les erigían estatuas, y de bronce, sin ajustarse a nuestra figura, sino a modelos divinos, porque los dioses todo lo dominaban y todo lo preveían, pues tenían la naturaleza y forma semejante al Todo. Y aseguran también que proclamaba Pitágoras sus purificaciones y los llamados misterios, porque poseía el más exacto conocimiento de ellos. Dicen incluso que también fue el creador de una síntesis de filosofía divina y culto, aspectos que aprendió de los órficos...*

Numerosos testimonios, muchos de procedencia neoplatónica, como el de Proclo (*Theologia Platonica* 1.5 = 507 T BERNABÉ), insisten en que la formación teológica de Pitágoras provenía de los misterios órficos a los que habría accedido por medio de un oscuro personaje denominado Aglaofamo (BRISSON, 2000):

*Entre los griegos toda teología procede de los misterios órficos. Pitágoras fue el primero en ser enseñado por Aglaofamo en lo que respecta a las ceremonias de los dioses. Platón fue el segundo que recibió un conocimiento completo acerca de ellas a partir de libros pitagóricos y órficos.*

Asimismo, un testimonio más antiguo, de Ión de Quíos (Diels/Kranz 36 B 2), informa de que “Pitágoras atribuía a Orfeo algunos poemas que él mismo había hecho”, atribución que debió de ser una práctica habitual entre los pitagóricos posteriores que también adjudicaron a Orfeo sus propios libros o que tendían a referir sus opiniones a textos o testimonios órficos (Galen, *Histor. Philos.* 56; Aecio, *Placita.* 2, 13, 15; Clemente de Alejandría, *Stromata.* 5, 8, 49, tomado de CASADESÚS, 2008). En este mismo contexto, otros testimonios sugieren que Pitágoras se habría apoderado de principios doctrinales órficos plasmándolos, incluso, en un relato sagrado, *hieros logos*. En este sentido, Jamblico (*Vida pitagórica* 146) sostiene que “no es dudoso que Pitágoras, tomando los principios de Orfeo, dispuso un texto acerca de los dioses al que llamó “sagrado”. Todas estas informaciones confirman que Orfeo habría sido también para Pitágoras y los pitagóricos un referente por el prestigio que emanaba de sus supuestas enseñanzas y capacidades. Por este motivo, la figura de Orfeo fue penetrando con naturalidad y de manera progresiva en el pitagorismo.

En este contexto, la creencia pitagórica en la inmortalidad y transmigración del alma, con su correspondiente paso por el Más Allá y su vuelta a la vida terrenal reencarnada en nuevos cuerpos, tenía muchas posibilidades de acabar mezclándose con ideas semejantes de procedencia órfica. De hecho, también se refieren de Pitágoras viajes al Hades de los que retornaba sano y salvo para sorpresa de sus discípulos y seguidores (SANTAMARÍA, 2016). En cualquier caso, todo indica que las novedosas nociones sobre el alma órfica y pitagórica acabaron, con el paso del tiempo, fundiéndose. Así, es muy probable que en el seno del pitagorismo se

produjera una absorción de elementos órficos relacionados con el destino de las almas y sus correspondientes castigos en el Más Allá que inicialmente su teoría de la transmigración no contemplaba. La fusión se habría producido a partir de filósofos pitagóricos posteriores como Filolao, tal como se sugiere al comienzo del *Fedón* (61d–62a), y confirma el siguiente fragmento que le atribuye Clemente de Alejandría (*Stromata* 3.17): “los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que, por causa de algunos castigos, el alma está unida al cuerpo, como si estuviese enterrada en ese cuerpo”.

Como se verá a continuación, la idea de que el alma está enterrada en un cuerpo, como si se tratase de una tumba, es una de las nociones órficas más conocidas y contrastadas (Platón, *Crátilo* 400c), por lo que, puesta en boca de un pitagórico como Filolao, induce a creer que éste habría sido uno de los principales responsables de la asimilación de elementos doctrinales del orfismo en el seno del pitagorismo. En un principio, para los pitagóricos la transmigración de las almas no habría sido más que la consecuencia lógica de la creencia de que el alma es inmortal y perdura tras la desaparición del cuerpo. En la primera fase del pitagorismo no se habría considerado la metempsicosis como un castigo ni existiría ninguna derivación de tipo moral que relacionase la pureza o impureza del alma con su salvación o punición. En conclusión: la idea de que el alma en vida se encuentra enterrada en un cuerpo porque debe cumplir un castigo por una falta cometida en el pasado era de procedencia órfica. El pitagorismo no hizo más que absorberla para adaptarla a su propia concepción del alma, aunque desprovista de las connotaciones míticas que subyacían tras esa idea.

Así pues, el pitagorismo extrajo del orfismo las consecuencias morales de la creencia en la inmortalidad del alma, pero sin asumir las causas míticas que la originaban a partir de la historia de los Titanes fulminados por Zeus o los rituales iniciáticos que la rodeaban. En otras palabras: la creencia órfica de que el cuerpo es la tumba del alma como castigo de una pena cometida que debe purificarse fue incorporada por el pitagorismo para consolidar su propia teoría acerca de la transmigración de las almas. De este modo, se afianzaba el sistema y se le dotaba de una dimensión moral que, en un principio, su noción de la transmigración no contemplaba. Como ya han advertido otros estudiosos, habría existido en Grecia una metempsicosis pitagórica “sin matices morales” que no tendría como objetivo la liberación del ciclo de reencarnaciones, sino que sería el resultado de su concepción animista del cosmos (STETTNER, 1934: 7ss; CASADIO, 1991: 142). Lo que resulta novedoso en la idea de trasmigración que poseían inicialmente los pitagóricos es la introducción del aspecto moral que se deriva, en palabras de CORNFORD (1922: 141), del hecho de que “la reencarnación expie alguna falta original y que el alma individual persista, cargando el peso de su responsabilidad inalienable, a través de un ciclo de vidas, hasta que, purificada por el sufrimiento, escape para

siempre". Como analizó con perspicacia BURKERT (1982), el pitagorismo fue una secta muy estructurada, organizada y jerarquizada, mucho más sólida y poderosa que el individualizado y desorganizado orfismo. La manifiesta superioridad del pitagorismo facilitó la absorción de aspectos doctrinales órficos en el seno del pitagorismo que, de algún modo, lo complementaban.

A partir del momento en que se produjo esta fusión que, cabe recordar, pudo deberse a pitagóricos como Filolao, se originó el movimiento conocido como "órfico-pitagórico". Esta expresión sugiere la fusión de la noción pitagórica de la metempsicosis del alma con la creencia órfica de que el alma está enterrada en el cuerpo como pago de un antiguo castigo. Esta nueva visión, resultado de la integración de ambas corrientes, es la que habría sido recogida en el *hieros logos*, el "discurso sagrado" pitagórico mencionado por las fuentes, en consonancia con la práctica fraudulenta de Pitágoras de adueñarse de ideas ajenas para presentarlas como propias. Mala praxis que fue reprobada duramente por Heráclito que la despreció y calificó de *kakotechnie*, "malas artes" (Diógenes Laercio, 8. 6 = Diels/Kranz 22 B 129, tomado de CASADESÚS, 2016). Empédocles, por ejemplo, podría haber conocido, e incluso aceptado, la doctrina órfico-pitagórica, aunque habría sabido distinguir aún los matices aportados por cada una de las corrientes.

Pero fue sin duda Platón el responsable de la definitiva transformación del conglomerado órfico-pitagórico en una filosofía más sistemática y estructurada. De hecho, Platón conocía las sutiles diferencias entre ambos movimientos, hasta el punto, de mencionar por una parte en la *República* (600b) un "modo de vida pitagórico", que hacía a sus seguidores "distintos de los demás hombres" y, por otra, en las *Leyes* (782c), de aludir a "las denominadas vidas órficas" que prescriben la necesidad de apartarse de los sacrificios cruentos y del consumo de seres animados. En cualquier caso, Platón supo aprovechar magistralmente la noción de inmortalidad del alma y las consecuencias doctrinales que de esta se derivaban. Así, tras ser introducida en Grecia por órficos y pitagóricos, Platón le dio un notable y definitivo impulso al convertirla en el eje central sobre el que giraba su pensamiento filosófico. En efecto, fueron Sócrates y Platón quienes extrajeron la noción de inmortalidad del alma del restringido ámbito secreto y misterioso en el que se había circunscrito hasta entonces para darla a conocer abiertamente en sus diálogos y proyectarla hacia las siguientes generaciones. Dicho de otro modo, fueron Sócrates y Platón quienes divulgaron la creencia en la inmortalidad del alma y, por así decir, rompieron el secretismo en la que estaba inmersa confinada en el ámbito misterioso del orfismo y del silencio sectario del pitagorismo. Pero no sólo se limitaron a proclamarla, sino que sobre ella construyeron el edificio de su pensamiento filosófico que tuvo una gran acogida en la filosofía posterior, sobre todo en los filósofos neoplatónicos.

Es bien conocido que Platón estableció una radical división, el denominado *chorismos*, entre, de un lado, el mundo inmortal, divino, celeste y suprasensible en

el que situó las formas ideales y, de otro, el mundo mortal, terrenal y sensible de las cosas y seres que nos rodean. Para Platón, este mundo sensible es una simple y degradada copia, un tenue reflejo de las formas ideales, que son su causa. Esta radical división tuvo unas importantes consecuencias epistemológicas, ontológicas, éticas y políticas, pues Platón situó en el mundo suprasensible el ideal de perfección divina al que todo ser animado debe aspirar. De este modo, aprovechó la noción previa de inmortalidad órfico-pitagórica del alma para conectar el mundo divino de las Formas con el terrenal de los seres. Para establecer este nexo, Platón asumió la creencia órfico-pitagórica de que las almas inmortales, están sometidas a un continuo ciclo de reencarnaciones convenientemente jerarquizadas en función de la vida que hubieran llevado anteriormente, tal como se lee en distintos pasajes del *Fedón* (81d–82a), *Fedro* (248c–d) y *Timeo* (91e–92c), en que se describen las distintas metempsicosis, tanto humanas como animales. De su lectura se concluye que, tal como postulaba el orfismo, es necesario haber llevado una vida pura, para garantizar una mejor reencarnación del alma en la transmigración posterior. De lo contrario, al haber vivido de modo impuro, se obtendrá una peor. Asimismo, en los tres mitos escatológicos con los que finalizan diálogos tan señeros como el *Fedón*, *Gorgias* y *República*, se explica cuál es el destino de las almas en el Hades y sus correspondientes premios y castigos; cómo son juzgadas en función de su comportamiento en la vida anterior y de qué manera se les asignan las reencarnaciones futuras. En diversos pasajes de sus diálogos, muy particularmente en el *Fedón* y en el *Crátilo*, Platón saca provecho de su conocimiento de principios doctrinales del orfismo al explicar que las almas, como castigo por las faltas cometidas, están encerradas en un cuerpo como si se tratara de una tumba o prisión.

Sobre esta base Platón transformó los simples principios doctrinales del orfismo y del pitagorismo al trasponerlos en su complejo sistema epistemológico, ético y político. Así, aceptando el presupuesto órfico y pitagórico de que el alma es inmortal y divina y está sometida a un continuo ciclo de reencarnaciones como castigo de sus acciones anteriores se propuso como principal objetivo conseguir la salvación y liberación de esa condena. Propugnó para ello la necesidad de que las almas adquirieran conciencia de la triste realidad que las atenaza. Para conseguirlo, como si se tratase de una iniciación, las almas deben indagar en ellas mismas para salir del olvido en la que están sumergidas. De este modo, como primera vía de salvación epistemológica, es necesario recuperar la memoria y la reminiscencia de todo aquello que las almas han aprendido en sus pasos anteriores por el Más Allá, pero que, al volver al mundo terrenal, no han conseguido retener. Para Platón, en efecto, tal como se afirma en el *Menón* (81a–c), el aprendizaje consistía en la recuperación, mediante la reminiscencia, de todos aquellos conocimientos que el alma inmortal posee, pero que introducir una coma encerrada en un cuerpo mortal, ha olvidado. Al final de la *República*, en el mito escatológico de Er, Platón juega de

manera velada con la etimología de la palabra *aletheia*, “verdad”, entendida de modo literal como *a-letheia*, “no olvido”. De este modo, Platón incorporó en su propio pensamiento la noción de memoria presente en las laminillas órficas de oro como vía de salvación para las almas sepultadas en cuerpos mortales. La noción básica que subyace tras esta postulación de la recuperación de la memoria ofrece la clave de lo que Platón pretendió conseguir en su trasposición de los conceptos órficos: presentar el proceso de epistemológico del conocimiento como una iniciación, como un paso gradual de la ignorancia al saber de las verdades eternas. De este modo, el conocimiento, y en este caso muy particularmente la filosofía, se erigen en la única vía para que las almas procedan a su salvación y recuperen su condición divina. Por este motivo, Platón comparó en el *Gorgias* (492e–493d) a los ignorantes e insensatos con los no iniciados. Y por este motivo, por el grado de conocimientos adquiridos, el filósofo se convierte en el gran iniciado que debe guiar a las almas por el camino del saber que las conduzca a su liberación y salvación.

Aunque no es el objetivo de este trabajo entrar en los detalles de este proceso, conviene recordar que Platón dedicó diversos mitos y alegorías para explicarlo. Así, por ejemplo, la alegoría de la línea, y su versión ilustrada el mito de la caverna, en la *República*, y el discurso de Diótima, en el *Símpasio*, pretenden demostrar que, en efecto, existe una vía de liberación para las almas que, como si se tratase de una progresiva iniciación, las debe conducir hacia su salvación. En ambos casos esta vía consiste en ir abandonando progresivamente las ataduras que las ligan a este mundo para ir, paso a paso, encaminándose hacia el mundo celeste del que proceden y al que nostálgicas aspiran a retornar. El principio pedagógico que articula a partir de estos relatos es que, si son convenientemente guiadas y educadas, las almas pueden alcanzar ese objetivo liberador. En este sentido, cabe decir que probablemente la aportación más relevante del platonismo consistió en substituir los ritos e iniciaciones de procedencia órfico-pitagórica en una sólida enseñanza filosófica mediante la cual las almas, convenientemente educadas, van purificándose de su ignorancia. Esta fue, en definitiva, la gran transformación realizada por el platonismo: substituir los principios y la terminología propias de una religión mística como el orfismo en conceptos de una gran trascendencia filosófica. Esta trasposición tuvo también, como ya se ha señalado anteriormente, grandes consecuencias, éticas y políticas, además de las epistemológicas que acabamos de ver.

En efecto, la trasformación del platonismo no se limitó a entender el aprendizaje filosófico como una iniciación, sino que, como también sucedía en el orfismo, fue muy exigente a la hora de exigir un comportamiento virtuoso a sus seguidores que debían concentrarse en la práctica del bien y la justicia que es en lo que para Platón consiste la verdadera filosofía. De este modo, a semejanza de la religión mística que premiaba a quienes cumplían escrupulosamente sus preceptos doctrinales, los que hubieran mantenido una vida virtuosa, buena y justa, en íntegra

y completa dedicación a la filosofía, obtendrían en el Más Allá el más deseado de los premios: la liberación definitiva de las almas del ciclo de las reencarnaciones, en plena y eterna compañía y convivencia con los dioses. Es por este motivo que Platón, en el *Fedro* (248d-e), situó al filósofo en lo más alto del escalafón de las reencarnaciones humanas y al tirano, por cierto, en la última y más degradada.

El filósofo, por tanto, por haberse iniciado en el saber y haber abandonado la ignorancia y el olvido, es quien ha adquirido el mayor grado de conocimiento, ha alcanzado la *aletheia* y, por tanto, está legitimado a comunicarlo a los demás para conducirlos por el mismo camino filosófico e iniciático de salvación que él mismo ya ha recorrido. Es por este motivo, que al final del mito de la caverna, Platón exige al prisionero que se libró de la oscuridad y de las cadenas de la ignorancia, que tras haber vislumbrado la luz del sol, y contemplado con sus ojos el sumo Bien, vuelva sobre sus pasos para intentar convencer a sus antiguos compañeros de que emprendan el mismo camino de salvación. Al actuar de este modo, Platón revela que la función del filósofo es actuar como un psicopompo, que, del mismo modo que Diótima, conduzca a las almas a la contemplación de las Formas divinas y eternas del Bien y la Belleza.

Platón substituyó sutilmente a los sacerdotes iniciados en sus doctrinas secretas, contenidas en sus correspondientes libros antiguos y sagrados, por el filósofo, el único conocedor de las verdades divinas. Este hecho explica a su vez el último y definitivo paso en su entramado filosófico, el político, pues la privilegiada posición del filósofo en la jerarquía del conocimiento, en opinión de Platón, le legitimaba para liderar y gobernar la polis. Con la audaz propuesta del filósofo gobernante concluye el utópico proyecto platónico construido sobre los cimientos que le había ofrecido el orfismo sutilmente retocado por el pitagorismo en este aspecto. Platón, en efecto, en sus viajes a Sicilia había conocido de primera mano, la dimensión política que había tenido en el sur de Italia la escuela pitagórica. Sobre esta base propuso que fuera el filósofo, como iniciador y conductor de las almas de sus ciudadanos, quien, una vez educadas y guiadas con corrección por el camino de la filosofía, las llevase a su definitiva salvación eterna, liberadas ya de las ataduras corporales. Platón desplazó y condicionó la auténtica felicidad de las almas, tras haber practicado la correcta filosofía, a su retorno al mundo supraceste, en compañía de los dioses, con los que convivieron antiguamente antes de caer en el *lacrimarum vallis* que es la tierra. De este modo, Platón abrió una vía de salvación que, una vez remodelada, acabó con posterioridad transformándose en una creencia religiosa que fundamentó las esperanzas soteriológicas del cristianismo y del pensamiento filosófico que de él se derivó.

## Financiación

Este trabajo forma parte del proyecto financiado por: FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades – Agencia Estatal de Investigación/ Proyecto: “Estudios sobre Platón y las religiones místicas”, con la referencia FFI2017-88429-P.

## Referencias bibliográficas

- BRISSON, L. (2000). Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP 146) su Aglaophamos. En M. Tortorelli, A. Storch y A. Visconti (eds.) *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, pp. 237–253. Nápoles: Bibliopolis
- BURKERT, W. (1982). Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans. En B. Meyer y E. P. Sanders (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Three, Self-Definition in the Greco-Roman World*, pp. 1–22. Philadelphia: Fortress Press.
- CASADESÚS, F. (2008). Orfismo y pitagorismo. En A. Bernabé y F. Casadesús (coords.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. 2, pp. 1053–1078). Madrid: Akal.
- CASADESÚS, F. (2016). The Appropriation of the Figure of Orpheus and Orphic Doctrines: An Example of Pythagoras’ Artful Knavery (kakotechnie)? En A. B. Renger y A. Stavru (eds.) *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, pp. 31–44. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- CASADIO, G. (1991). La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora. En P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (pp. 119–155). Ginebra: Droz.
- CORNFORD, F. M. (1922). Mysticism and Science in The Pythagorean Tradition. *Classical Quarterly*, 16, pp. 137–150. <https://doi.org/10.1017/S0009838800002718>
- JÁMBLICO (2003). *Vida pitagórica; Protréptico* (M. Periago Lorente, trad.). Madrid: Gredos.
- MARTÍN, R. (2010). *Orfeo y los magos: la literatura órfica, la magia y los misterios*. Madrid: Abada.
- SANTAMARÍA, M. (2016). La catábasis de Pitágoras. *Emerita*, 84(1), pp. 31–50.  
<https://doi.org/10.3989/emerita.2016.02.1424>
- STETTNER, W. (1934). *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*. Stuttgart: W. Kohlhammer.



# Una aproximación a la figura de Plotino como $\thetaεῖος \grave{α}νήρ$

An approach to the figure of Plotinus as  $\thetaεῖος \grave{α}νήρ$

Marco Alviz Fernández

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

En el camino hacia una historia social del hombre divino pagano en la Antigüedad tardía se hace necesario un estudio sobre la influencia de liderazgo carismático a través de las vidas de los maestros de filosofía neoplatónica de los siglos III a VI. En esta línea, proponemos aproximarnos – necesariamente de manera introductoria – a la figura de Plotino bajo el prisma del  $\thetaεῖος \grave{α}νήρ$ . En términos generales el concepto de hombre divino viene siendo estudiado con mayor profundidad desde que en 1935 el investigador alemán BIELER (1967) lo abordara en una primera obra de conjunto. En el último tercio del siglo XX tuvo lugar cierta bifurcación académica: por un lado, hacia el *holy man* cristiano (BROWN, 1971b), que desde entonces ha copado buena parte de la investigación sobre la cuestión; y, por el otro, hacia el mucho menos trabajado hombre divino pagano (FOWDEN, 1982).

En general, no resulta complicado comprender que la figura del hombre santo de la Antigüedad grecorromana se enmarca, tanto a nivel literario como también histórico, en los márgenes del pensamiento. En efecto, uno de los ejemplos paradigmáticos sobre el que se modelará el hombre divino pagano en la Antigüedad tardía fue el de Pitágoras de Samos (HERNÁNDEZ, 2014: 47), a quien diversas teorías a lo largo del tiempo le han ido dibujado como chamán, líder de una secta de carácter místico, filósofo, etc. Lo cierto es que la tradición lo terminó por convertir en el  $\thetaεῖος \grave{α}νήρ$  por excelencia. Así, biografías de época tardoantigua como las de los neoplatónicos Porfirio y Jamblico lo mostraron como genuina virtud a seguir e imitar por todo aquel individuo que pretendiese llevar una vida que se aproxime a la divinidad. En definitiva, un auténtico ideal del sabio que se ha llegado a proponer igualmente como modelo para el  $\grave{α}γιος$  cristiano en hagiografías como la del obispo Atanasio de Alejandría sobre el eremita Antonio (REITZENSTEIN, 1914), un texto clave en la expansión del ascetismo por la cuenca mediterránea (BRAKKE, 1995). Así pues, todo aquel que siguiera una vida pitagórica estaba personándose

como mediador entre el hombre y la divinidad; y en un mundo como el de la Antigüedad tardía, que se debatía entre la continuidad y el cambio a todos los niveles (BROWN, 1971a: 9), especialmente en el religioso, el hombre divino encajó a la perfección.

La clave metodológica de nuestro trabajo proviene de otra disciplina de las ciencias sociales: la sociología de la religión. Más concretamente del estudio sobre el concepto de carisma y del liderazgo carismático desarrollado a comienzos del siglo XX por Max Weber (2014). Según este autor una comunidad de adeptos seguía a un individuo al que consideraban extraordinario por razones de confianza personal en su palabra revelada, heroicidad o ejemplaridad y por cuya virtud se le creía en posesión de poderes o fuerzas sobrenaturales (WEBER, 2014: 364). Sin duda, como esperamos demostrar, estas características se corresponden con los maestros neoplatónicos y sus círculos de discípulos – en el presente estudio, Plotino y su escuela de Roma – que, a su vez, conformaron sus propias comunidades a luz y semejanza de las pitagóricas.

Así pues, sobre esta base hemos elaborado, ante la necesidad de generar un aparato metodológico renovado que ayude al avance de la investigación sobre la historia social del *θεῖος ἀνίρπ* pagano en la tardoantigüedad, una vía de trabajo por medio de la cual dispondremos de cinco categorías que, según creemos, envuelven el marco de acción de todo hombre santo. Estas son: la social, la política, la ascética, la mágica y la mística, que pasamos a definir empleando para ello ejemplos de la vida del hombre santo por autonomasia, Pitágoras de Samos.

Primero, la categoría social envuelve todo aquello relacionado con el círculo interno y externo de discípulos en el marco de las *συνονομίαι* o reuniones filosóficas del maestro. Seguimos en este campo palabras como las de MACCOULL (2007: 68), «*what we must do is ask social questions about these producers of and consumers of intellectual and cultural work, combining different kinds of sources, to try to understand how they engaged with both the past and their present.*» Sabemos que Pitágoras (Porph. VP 37; Iambl. VP 81) dividía jerárquicamente a sus discípulos por su nivel intelectual y espiritual principalmente en *μαθηματικοί* – “aquellos que aprenden” – y *ἀκουσματικοί* – “aquellos que escuchan” –, pero también en pitagóricos y pitagoristas – según la proporción de reuniones a las que se les permitía asistir –, o esotéricos y exóticos – según se les permitiera ver al maestro o solo escucharlo –, teniéndolo en cuenta a la hora de repartirles las distintas necesidades de su escuela; y según HERNÁNDEZ (2014: 82) podrían haber existido una serie de ritos de paso entre los diferentes niveles.

En segundo lugar, la categoría política enmarca aquello que tiene que ver con la relación entre el hombre divino y la clase dirigente de la comunidad ciudadana. La tendencia actual de los estudios en torno al *holy man* es a abandonar antiguas líneas divisorias que separaban los aspectos definitorios del mismo – por muy

imprecisos que puedan llegar a ser –<sup>1</sup> en este caso, con el ámbito político (RAPP, 2005: 16). Según la tradición, Pitágoras se vio obligado a abandonar su Samos natal por desavenencias con el tirano Polícrates al verse envuelto en asuntos de gobierno (D.L. 8.3; Porph. VP 9), y es que como cuenta Jámlico (VP 28, *trad.* 2014), por su extraordinaria virtud “se veía obligado por sus conciudadanos a participar en las embajadas, y forzado a desempeñar cargos públicos”.

En cuanto a la categoría ascética, esta comprende el terreno del “ejercicio espiritual,” tal y como podemos traducir el término griego *ἄσκησις*, que puede consistir en desde una dieta frugal – e.g. vegetarianismo – al retiro solitario – *ἀναχώρησις* – para dedicarse a la rigurosa contemplación (HIDALGO, 2001: 213). En la sociedad tardoantigua una nueva forma de entender el ser y el sentimiento religioso condujo a muchos a buscar una suerte de guías espirituales que encontraron en no pocas ocasiones bajo la forma de estos *θεῖοι ἄνδρες* (BOWERSOCK, BROWN y GRABAR, 1999: 713–714). En el caso de Pitágoras, el neoplatónico Jámlico (VP 14, *trad.* 2014) cuenta que en el monte fenicio Carmelo el samio “vivía en soledad (*εμόνταζε*) la mayor parte del tiempo, cerca de un templo”. Hemos de destacar aquí el empleo del verbo *μονάζω*, propio de la literatura monástica que daba comienzo precisamente en tiempos del autor de esta biografía, lo que nos permite conjeturar sobre su tal vez intencionada asociación con Pitágoras. Igualmente, sabemos por Porfirio (VP 9) que también en Samos disponía de una gruta donde se retiraba a solas o con un grupo selecto de discípulos a practicar su filosofía.

En lo concerniente a la categoría mágica, se trata de todo lo relacionado con el mundo sobrenatural, rituales, prodigios y teúrgia, ámbitos que enraízan en lo más profundo de la cultura de la Antigüedad grecorromana y que, por lo tanto, se podría decir que estaban impregnados a la sociedad tardoantigua lo cual tuvo su reflejo en la filosofía neoplatónica – sobre todo la teúrgia, medio ineludible para alcanzar a dios – y de una u otra manera también en el cristianismo, cuyas autoridades entraron desde el siglo II en el “*magic-versus-miracle conflict*” (REMUS 1982: 155; GARCÍA-GASCO, 2013; DODDS, 1951). Son muchos los *θαύματα* que se le adscriben a Pitágoras – bilocación (Porph. VP 27; Iambl. VP 134), profecía (Porph. VP 25, 28, 29; Iambl. VP 142), curaciones (Porph. VP 29, 33; Iambl. VP 110), etc. –, pero destacaremos aquí por su semejanza con aquel que mencionaremos después en Plotino el don de la clarividencia, esto es, la capacidad para comprender cosas ocultas por medio de métodos místicos tales como la fisiognomía (Porph. VP 13), que permitía llegar a conocer la personalidad de un individuo por medio de su apariencia externa. Por medio de la misma Pitágoras se dio cuenta de la maldad de Cilón de Crotona, despachándole al instante cuando este se le acercó para ser

1. Así lo afirma, por ejemplo, FLINTERMAN (1996: 82): «*Despite decades of scholarly exertions, the θεῖος ἀνήρ remains an elusive and controversial figure*» (cf. CORNELLI, 2003; HIDALGO, 2001).

instruido en su filosofía (Porph. VP 54); tras el desencuentro este encabezaría la conspiración para acabar con la comunidad pitagórica.

Por último, la categoría mística hemos de entenderla en el marco filosófico-religioso que hace referencia a la revelación divina, a veces relacionado igualmente con la mántica oracular, la cual implicaba una determinada conexión o unión del individuo con la divinidad; lo que guarda relación a su vez con el significado de *μύστης* como “iniciado” y la teoría neoplatónica del alma, cuya doctrina disponía que era posible aproximarse a dios a través del conocimiento. Las características de una experiencia mística han sido estudiadas describiéndolas como una visión unificadora, una aprehensión del concepto de lo divino y de dios en la realidad y un sentimiento de santidad e inefabilidad (STACE, 1960: 79; 103–104). “El θεϊος ἀνήρ Pitágoras se perfila como místico y chamán” (HERNÁNDEZ, 2014: 17), y es que fue iniciado en diferentes misterios a lo largo y ancho de la cuenca mediterránea siendo su doctrina también incluida por sus discípulos como tal (D.L. 8.14; Porph. VP 17; Iambl. VP 104,146); pero subrayaremos una idea más general que implicaba la vida pitagórica y que guarda estrecha relación con la que proponía el platonismo. Se trata de la finalidad última de la filosofía de ascensión a la divinidad por la vía teórica de la contemplación. A la misma se le añadió también en la Antigüedad tardía la de la práctica teúrgica.

Pasamos ya a centrarnos en nuestro protagonista, Plotino, que vivió entre 204 y 270 y cuya vida conocemos mayormente gracias a la biografía que escribió su discípulo, el también neoplatónico Porfirio de Tiro entre 301 y 305. Una obra concebida a modo de introducción de su propia edición de las *Enéadas*, i.e. los tratados filosóficos de Plotino, de ahí el título *Sobre la vida de Plotino y el orden de sus libros*. Las otras fuentes menores para conocer la vida de este “santo neoplatónico” son un apunte de Eunapio (VS 3) y una pequeña entrada de la Suda (P 1811) (EDWARDS, 2006; PORFIRIO/ PLOTINO, 1982).

Pero antes de hacer una breve semblanza de la vida de Plotino y analizarlo en tanto que hombre divino, conviene matizar brevemente, qué significa el género biográfico en un periodo como el de la Antigüedad tardía (URBANO, 2013). En concreto, HÄGG (2012: 369) calificó la obra de Porfirio como una “*spiritual and intellectual biography*” la cual se centra en un Plotino maduro que ejerció de maestro de filosofía platónica en Roma. Efectivamente, Porfirio subraya sus dotes carismáticas que lo convirtieron para sus discípulos en un individuo ejemplar al que veneraban como si se tratase de una auténtica divinidad. En términos similares habla GOULET (2001: 3), con mayor perspectiva, de las *vitae* de hombres divinos como “*vies spirituelles*” al no tratarse de militares ni de políticos sino de intelectuales.

En general, el género de la biografía en la Antigüedad tardía resulta complicado de definir debido a una imprecisión del mismo que viene arrastrada prácticamente desde sus inicios (LEO, 1901; MOMIGLIANO, 1993). Indudablemente el elemento que

mejor ayuda a comprender su gran proliferación en el citado periodo es el contexto del enfrentamiento entre el paganismo – cuya vertiente intelectual cristalizó y se sincretizó en el neoplatonismo – y el cristianismo. Hasta tal punto que CAMERON (1991: 145) ha llegado a describir el periodo como una verdadera “*war of biography*.” En resumen, las funciones básicas de la biografía en la Antigüedad tardía eran ideológicas, protrépticas y apologéticas (GOULET, 2001: 60) dando como resultado la figura de un paradigma a seguir: la del θεῖος ἀνήρ.

Una vez definido a grandes rasgos el carácter del género literario en el que se incluyen nuestras fuentes, podemos decir, en virtud de las mismas, que Plotino fue un egipcio helenizado procedente de Licópolis (Porph. *Plot.* 2; *Suid.* P 1811), en el Alto Egipto, aunque también se ha propuesto la ciudad del Delta. Probablemente procedía de una familia adinerada pues tuvo la oportunidad de desplazarse a Alejandría para completar su educación superior formándose en filosofía (Porph. *Plot.* 3). Allí estudió junto a Amonio Sacas, considerado fundador del neoplatonismo, durante once años (232–243) hasta que, siguiendo sus profundos deseos de acceder a los conocimientos de persas e indios – de igual manera que Pitágoras (D.L. 8.3) y su *alter ego*, Apolonio de Tiana (*Philostr. VA* 2, 3) –, se enroló en la expedición del emperador Gordiano III (238–244) contra los persas del año 244 (Porph. *Plot.* 3). Sin embargo, esta acabó con el asesinato del emperador en una conspiración interna – lo que se convertiría en la tónica a lo largo del siglo III – consiguiendo huir nuestro protagonista a Antioquía. Desde allí pudo llegar a Roma donde se asentaría como maestro de su propia escuela filosófica durante veintiséis años (244–269). De esta forma el sabio egipcio retomó los eslabones de la llamada “cadena áurea” platónica (Dam. *Hist. Phil.* 151) en una *διαδοχή* que perduraría hasta el final de la Antigüedad. Poco antes de su muerte (270), ya enfermo, decidió partir a una villa campestre de uno de sus *έταῖροι* o compañeros (Porph. *Plot.* 7; EDWARDS, 2000). Ahora bien, ¿sobre la base de qué fundamentos podemos hablar de Plotino como un hombre divino? Para dilucidarlo debemos hacer uso de la metodología propuesta basada en las categorías del radio de acción de aquel.

Comenzamos con la categoría social, la más recurrente, pues es la historia social el eje que vertebría nuestro estudio. En este sentido entendemos, con ELM (1998: 349–350), que encaramos de una nueva forma la disciplina, la cual «*concentrates on textual analysis, but uses an apparatus of rhetorical analysis by prior methodological engagement with the questions, concerns, tools, and approaches developed in the social sciences*. En primer lugar, al igual que la comunidad carismática pitagórica, Plotino reunía a un círculo de personas que incluía mujeres e incluso al emperador Galieno (253–268) y su consorte. Por un lado, el círculo incluía a los llamados *έταῖροι* o “compañeros” – también *γνώριμοι* o *ζηλωταί* –, los verdaderos discípulos pues mantenían una relación más cercana e íntima con el maestro; y, por el otro, un grupo al que su biógrafo y compañero Porfirio (*Plot.* 7) se refiere como

“oyentes” – ἀκροαταί – , que se han interpretado simplemente como “alumnos” o μαθηταί. ZAMORA (2010: 71–72) añade una tercera clasificación con los pupilos más experimentados junto al maestro que harían las veces de “asistentes” – por ejemplo, Amelio, que pasó veinticuatro años a su lado (Porph. *Plot.* 3) – y WATTS (2007: 109), incluso una cuarta con los visitantes esporádicos no comprometidos que pudieran haber estado interesados en un momento dado. En segundo lugar, más que “clases magistrales” en el sentido que podríamos entender hoy en día, las συννοοῖαι platónicas en general, y plotinianas en particular (Porph. *Plot.* 8), eran “reuniones de filósofos” de carácter abierto – cualquiera podía acudir (Porph. *Plot.* 1) – en las que en un ambiente hogareño (Porph. *Plot.* 17), sobre todo, se conversaba y dialogaba (Porph. *Plot.* 3, 18), se hacían lecturas (Porph. *Plot.* 14), se refutaban teorías (Porph. *Plot.* 16) y, en sus respectivos aniversarios, se celebraba en honor a los antiguos maestros Sócrates y Platón (Porph. *Plot.* 2, 15). Pero, siguiendo a WEBER (2014: 364), lo importante es la valoración que mantienen los “dominados carismáticos” o adeptos de su líder, y para exemplificarlo hemos elegido dos fragmentos. El primero es una descripción del maestro Plotino en plena συννοοία que muestra la veneración que le profesaban sus discípulos en vida:

*Pero cuando hablaba su intelecto se ponía de manifiesto incluso en su mismo semblante, que irradiaba luz; con lo que, si su aspecto era ya normalmente agradable a la vista, entonces se volvía especialmente bello; le bañaba un sudor tenue y su amabilidad brillaba a través de él; y cuando respondía preguntas hacia visible tanto su benevolencia como su vigor intelectual.* (Porph. *Plot.* 13, trad. el autor)

A ello podríamos agregar el empleo del verbo σέβομαι (Porph. *Plot.* 7 y 12) – de habitual uso cultural – al hablar de la devoción que sus ἔταιροι sentían por su maestro. El segundo fragmento muestra que dicho respeto sobrenatural era mantenido incluso una vez su alma abandonaba el cuerpo, como los platónicos describían la muerte (*cf. Pl. Phd.* 64a); es tan solo una frase de Eunapio de Sardes, que escribió una biografía colectiva de filósofos y sofistas hacia 399, es decir, ciento veinte años después del fallecimiento de Plotino, y aun así, dice: “Los altares en honor a Plotino están todavía calientes” (Eun. *VS* 3, trad. el autor), sugiriendo la realización de sacrificios y ofrendas votivas de algún tipo similares a las dedicadas a los dioses.

Respecto a la categoría política cabe destacar que, si bien Plotino rechazaba混iscirse en asuntos políticos y así trataría de hacerlo prevalecer entre sus discípulos (Porph. *Plot.* 7), entre sus oyentes no solo contaba con senadores, sino que incluso, siguiendo a Porfirio (*Plot.* 12, trad. el autor), “el emperador Galieno y su mujer Salonina honraban sobremanera y veneraban a Plotino.” Nótese cómo aparece el verbo σέβομαι, que acabamos de citar, sobre esta cuestión no deja de ser curioso que el Sebastós-Augustus “venere” a un filósofo: he aquí el cambio de paradigma en las mentalidades de la sociedad tardoantigüedad en cuanto al sumo prestigio

que adquirieron los santones y ascetas, esto es, los *θεῖοι ἄνδρες*, que en este caso es pagano, pero, como sabemos, se daba por igual entre los cristianos (BROWN, 1971b). De igual manera debemos señalar el caso de un senador de nombre Rogaciano a quien, siguiendo trabajos como el de TANASEANU-DÖBLER (2008), prácticamente podríamos hablar de que fue convertido por el carismático maestro Plotino a la filosofía neoplatónica:

*Hubo otro senador, Rogaciano, que había avanzado tanto en el apartamiento de la vida pública que se deshizo de todas sus posesiones, manumitió a todos sus esclavos e incluso renunció a su cargo. [...] Ni siquiera habitó en su propia casa sino que acudía una y otra vez a la de alguno de sus amigos y allegados para comer y dormir, si bien se alimentaba tan solo en días alternos. Como consecuencia de su defeción y despreocupación de la vida pública, a pesar de que sufría degota hasta el punto de tener que ser transportado en una silla, recuperó sus fuerzas [...]. Plotino le acogió y le apreció sobremanera poniéndole frecuentemente como ejemplo a seguir para todos aquellos que practicaban la filosofía.* (Porph. *Plot.* 7, trad. el autor)

Al igual que Pitágoras, hablando ya de la categoría ascética, Plotino llevaba una frugal dieta vegetariana (Porph. *Plot.* 2 y 8); además, Porfirio (*Plot.* 8) cuenta que dedicaba pocas horas al sueño y a lo largo del día, cuando no tenía reunión filosófica – *συνονοία* –, se concentraba intensamente en la meditación y contemplación (Porph. *Plot.* 9) y en ciertas ocasiones se retiraba a la villa de un amigo en el campo (Porph. *Plot.* 7). No en vano en sus tratados filosóficos el sabio egipcio afirma que el conocimiento de lo divino se logra desposeyéndose de todo lo relacionado con el cuerpo (*Plot.* 5.3.17.38: *ἄφελε πάντα*, “¡despójate de todo!”) siendo este el único camino para alcanzar al Uno, *i.e.* a dios. Si bien, afirma FOWDEN (1979: 1–20), se podría afirmar que Plotino es moderado a la hora de su indiferencia hacia el cuerpo, a diferencia de la rotunda hostilidad de la de los ascetas cristianos.

Igualmente, es famosa su petición al emperador Galieno, aprovechando su tal vez estrecha relación – cuando menos era *ἀκροατής* suyo –, de que reconstruyese una ciudad en Campania con el nombre de Platonópolis – “un lugar para desarrollar su actividad especulativa en plenitud” (FERNÁNDEZ-GALIANO, 2011: 181) –, un auténtico “monasterio pagano” para poder retirarse allí junto con sus discípulos y llevar una vida siguiendo las divinas leyes de Platón (ZAMORA, 2010: 63). Aunque finalmente el emperador no accedió a su propuesta (Porph. *Plot.* 12).

Para enfocar la categoría mágica conviene desempolvar un interesante debate académico que tuvo lugar en la década de los 50 en torno a si Plotino puede ser definido o no como un mago en virtud de los hechos narrados por Porfirio en el capítulo 10 de su biografía. En el mismo se nos describen una serie de ataques “con artes mágicas” (*μαγεύσας*) proferidos contra Plotino por Olimpio, un compañero de la escuela de Amonio en Alejandría que envidiaba la superioridad de aquel;

no obstante, no tardó en cejar en su empeño al darse cuenta del gran poder de su rival. A la postre, en la discusión predominó la opinión de DODDS (1951: 285) y de ARMSTRONG (1955), que rechazaban de lleno la idea de considerarlo un mago, sobre la de MERLAN (1953), que sostenía lo contrario. Aquellos explicaban que, si bien Plotino aceptaba la existencia y la eficacia de la magia – algo que muy pocos negaban en el siglo III –, era una cuestión que no le interesaba y en sus tratados deja claro que ésta no podía afectar a la parte más elevada del ser, la racional, sino tan solo a la parte inferior, esto es, al cuerpo. Por otro lado, en comparación con Pitágoras, es de mencionar la clarividencia de Plotino – que podría provenir de su conocimiento del arte de la fisiognomía, que ya dominara el maestro de Samos – por medio de la cual Porfirio (*Plot.* 11) cuenta que en cierta ocasión averiguó quién había robado en su casa de entre sus esclavos domésticos de la misma manera que podía determinar cuál iba a ser el futuro de los jóvenes con los que convivía.

En último lugar, la mística es la categoría a través de la cual, si seguimos, entre otros, a autores como FOWDEN (1977: 23), se hace más evidente que las filosofías platónica y pitagórica – que proyectaron a los “místicos de occidente” (ZOLLA, 2000) – resultan sumamente difíciles de diferenciar y, de hecho, en la Antigüedad tardía parecen sincretizarse; así, en ambas la meta última del camino del alma humana es que alcance y se una a la divinidad (*cf.* *Plot. Enn.* 1.4.10). De la siguiente manera nos informa Porfirio en las palabras finales de su biografía:

*A este extraordinario hombre demónico [...] se le apareció el dios que carece de figura y de forma, que se asienta por encima del intelecto y de todo lo que resulta inteligible [...], en efecto, su meta y fin era estar unido y aproximarse al dios omnipresente. Algo que alcanzó cuatro veces mientras conviví con él merced a una actividad inefable y no solo en potencia.*

(Porph. *Plot.* 23, trad. el autor)

Igualmente, para terminar, nos gustaría hacer referencia a otro pasaje que resulta muy pertinente en el marco en el que nos encontramos. Y es que, como enseguida veremos, enfatiza el hecho de que, en definitiva, estamos ante saberes de salvación. El contexto es el de una *συνονόησις* o reunión filosófica en la que Porfirio (*Plot.* 15, trad. el autor) había llevado a cabo una excelente refutación a la tesis de uno de sus compañeros: “Cuando la leí ante el mismo auditorio le complació tanto a Plotino que en el transcurso de la reunión insistió en repetir la siguiente cita: «¡Sigue disparando así, a ver si te conviertes en luz de salvación para los hombres!»”. Plotino cita concretamente a Homero (*Il.* 8.282) sustituyendo “dánaos” por “hombres”. Mediante esta fórmula dota a su sentencia de un interesante eco soteriológico, el cual camina muy en sintonía con ese “new mood” con el que definiera BROWN (1971a: 61) el sustancial carácter de un periodo como el de la Antigüedad tardía que prácticamente daba comienzo en tiempos de Plotino.

A modo de conclusión, el objetivo de nuestro estudio era presentar al maestro neoplatónico Plotino como θεῖος ἀνήρ. Una concepción que ya era concebida por sus contemporáneos – que estaban presentes de una u otra manera en cada uno de los campos de acción que proponemos para su estudio – y que hoy en día precisa de una correcta interpretación a la luz de las diferentes ciencias sociales. Por lo tanto, en términos weberianos – que son los que vertebran nuestra metodología –, entendemos al hombre divino como un “líder carismático” que generó en torno a su persona una comunidad de fervientes adeptos – *έταιροι* – que confiaban en su palabra revelada – como guía primordial hacia la unión con dios –, lo consideraban un ejemplo a seguir – e.g. el senador Rogaciano – y le otorgaban convencidos – y convertidos – virtudes sobrenaturales de heroicidad y santidad de la mano de los *prodigia* a los que se le asocia en la biografía de su discípulo Porfirio.

Así pues, consideramos que, hasta ahora, la figura del hombre divino ha sido estudiada ora directa, ora transversalmente desde diversas disciplinas como la sociología (WEBER, 2014), la filología clásica y las ciencias de las religiones (BIELER, 1967; DODDS, 1951), la filosofía (DILLON, 2003; FOWDEN, 1982), la historia de la educación (WATTS, 2007) o la antropología (BROWN, 1971b). Con todo, juzgamos que es momento de tomar el camino de la interdisciplinariedad y efectuar desde la historia social y cultural una labor de síntesis metodológico-disciplinar que abra nuevas vías de investigación en un terreno tantas veces ignorado como el del hombre divino pagano en la Antigüedad tardía, y esperamos que estos breves apuntes sobre Plotino sean un primer paso para llevarlo a cabo.

## Financiación

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación (HAR2017-83613-c07-1-P) «La Escuela Neoplatónica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico: un estudio sobre el “hombre divino” del paganismo tardío y la teoría neoplatónica de la inmortalidad del alma», financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. El trabajo se ha realizado en el marco de una contrato predoctoral FPI (2017-2019) del autor en el Departamento de Historia Antigua de la UNED.

## Referências bibliográficas

- ARMSTRONG, A. H. (1955). Was Plotinus a Magician? *Phronesis*, 1(1) (Nov. 1955), pp. 73–79. <https://doi.org/10.1163/156852855X00078>
- BIELER, L. (1967). *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΠ: das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*. [1<sup>a</sup> ed.: 1935–36)]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P. y GRABAR, O. (eds.) (1999). *Late Antiquity. A Guide to the Post-classical World*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRAKKE, D. (1995). *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- BROWN, P. (1971a). *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson.
- BROWN, P. (1971b). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, 61, pp. 80–101. <https://doi.org/10.2307/300008>
- CAMERON, A. (1991). *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520915503>
- CORNELLI, G. (2003). Homens divinos entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo. *Estudos da Religião*, 24, pp. 59–80.
- DILLON, J. (2003). *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198237669.001.0001>
- DODDS, E. R. (1951). *The Greek and the Irrational*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520931275>
- EDWARDS, M. (Trad.) (2000). *Neoplatonic Saints: The life of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool: Liverpool University Press. <https://doi.org/10.3828/978-0-85323-615-3>
- EDWARDS, M. (2006). *Culture and Philosophy in the age of Plotinus*. London: Duckworth.
- ELM, S. (1998). Introduction. *Journal of Early Christian Studies*, 6 (3, Fall 1998), pp. 343–351. <https://doi.org/10.1353/earl.1998.0043>
- FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (2011). *Los monasterios paganos. La huida de la ciudad en el mundo antiguo*. Córdoba: El Almendro.
- FLINTERMAN, J.-J. (1996). The Ubiquitous ‘Divine Man’. *Numen*, 43, pp. 82–98. <https://doi.org/10.1163/1568527962598403>
- FOWDEN, G. (1977). The Platonist philosopher and his circle in late antiquity. *Philosophía*, 7, pp. 359–383.
- FOWDEN, G. (1979). *Pagan Philosophers in Late Antique Society: with Special Reference to Iamblichus and his Followers*. Tesis Doctoral. Oxford: Merton College.
- FOWDEN, G. (1982). The Pagan Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Hellenic Studies*, 102, pp. 33–59. <https://doi.org/10.2307/631125>
- GARCÍA-GASCO VILLARRUBIA, R. (2013). La teúrgia, de época teodosiana a Nono de Panópolis. Una visión panorámica. En R. García-Gasco Villarrubia, S. González Sánchez y D. Hernández de la Fuente (eds.) *The Theodosian Age (A.D. 379–455): power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, pp. 197–204. Oxford: Archaeopress.
- GOULET, R. (2001). Les Vies de philosophes dans l’Antiquité tardive. En idem: *Études sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Dioègene Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, pp. 3–66. Paris: Vrin.
- HÄGG, T. (2012). *The art of Biography in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139061322>

- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2014). *Vidas de Pitágoras. Y las biografías del filósofo de Porfirio, Jámlico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla* (2<sup>a</sup> ed. rev.). Girona: Atalanta.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (2001). Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 4, pp. 211–230.
- LEO, F. (1901). *Die Griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig: Teubner.
- MACCOULLI, L. S. B. (2007). Philosophy in its Social Context. En R. Bagnall (ed.) *Egypt in the Byzantine World 300–700*, pp. 66–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- MERLAN, P. (1953). Plotinus and Magic. *Isis*, 44(4), pp. 341–348. <https://doi.org/10.1086/348256>
- MOMIGLIANO, A. (1993). *The Development of Greek Biography* [1<sup>a</sup> ed. 1971]. Cambridge, London: Harvard University Press.
- PORFIRIO/PLATINO (1982). *Vida de Plotino / Enéadas: [libros] I-II* (Trad. J. Igual). Madrid: Gredos.
- RAPP, C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.  
<https://doi.org/10.1525/california/9780520242968.001.0001>
- REITZENSTEIN, R. (1914). *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius: ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*. Heidelberg: Carl Winter.
- REMUS, H. (1982). 'Magic or Miracle'? Some Second Century Instances". *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*, 2(3), pp. 127–156.
- STACE, W. T. (1960). *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan and Co.
- TANASEANU-DÖBLER, I. (2008). *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- URBANO, A. P. (2013). *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press,
- WATTS, E. (2007). Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy. *The Journal of Hellenic Studies*, 127, pp. 106–122.  
<https://doi.org/10.1017/S0075426900001634>
- WEBER, M. (2014). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1<sup>a</sup> ed. 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie*. Tubinga: I.C.B. Mohr (Paul Siebeck)]. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZAMORA CALVO, J. M. (2010). Platonópolis: filosofía de la historia en Plotino. En F. Duque y V. R. Lozano (eds.) *Filosofía del Imperio*, pp. 61–82. Madrid: Abada.
- ZOLLA, E. (2000). *Los místicos de Occidente* (Vol. 1). Barcelona: Paidós.



# De los pitagóricos a los neoplatónicos

## Sobre la idea de sociedad alternativa en la filosofía griega

From the Pythagoreans to the Neoplatonists:

On the notion of alternative society in Greek philosophy

David Hernández de la Fuente

Universidad Complutense

En la antigua Grecia, la idea de construir un modo de vida alejada de la sociedad general y del estado, cuya forma natural era la *polis* o ciudad estado, es una de las nociones que siempre acompaña el vivir en común. Ante las disfunciones y problemas que aquejaban de forma sistémica a la ciudad estado, hubo una serie de proyectos heterodoxos que, bien por razones políticas, filosóficas o religiosas, llevaron al establecimiento de comunidades apartadas, utópicas en ocasiones, que tendían a un fin sapiencial o purificador, unas veces, o a una refundación de la sociedad para obtener una mayor justicia y felicidad, en otras ocasiones.

Grecia es el inicio de la sociedad occidental, y también de la idea de ciudadanía. Dejando aparte el debate sobre la simbiosis entre estado y sociedad en la *polis*, no cabe duda de las hondas implicaciones históricas, filosóficas y sociológicas de la idea de la “vida común” o la “comunidad de vida” (*koinós bios*) que simboliza la *polis* para los griegos, una unión en un triple sentido: físico, constitucional y comunitario. En ese último sentido se hablaba de *koinonia* en el origen del estado democrático, como la comunidad solidaria de hombres y mujeres nacidos o radicados en la *polis* (HERNÁNDEZ, 2014). La comunidad de ciudadanos libres se engendra sobre la suma de las parcelas particulares de soberanía de los ciudadanos, entendidas como unidades con comunidad de propiedad y familia, que son los *oikoi*, representados por los ciudadanos varones de pleno derecho en la asamblea, los señores del *oikos* que participarán en la política y en la guerra en pro del bien común, *to koinón*, mientras las ciudadanas guardan y administran esa hacienda. Corre parejas el sentido de comunidad en pie de igualdad en la época de formación y consolidación de la *polis* con la configuración de una “esfera pública”, siguiendo la terminología de Jürgen Habermas, en *poleis* complejas, de entre el variado panorama griego, como la de Atenas. Frente al *oikos*, la esfera pública estaba constituida por la vida pública (*bios politikós*) en el ágora y por la discusión en ese espacio público (HABERMAS, 2015: 3–4).

Aristóteles, al comienzo de la *Política*, define la ciudad como “una cierta comunidad (*koinonían*) … constituida por causa de algún bien”. La *polis* es, pues, la comunidad por excelencia, el marco donde ha de realizarse la vida en común de los seres humanos. Pese a que existían otras formas de vida en común para los helenos, como el estado tribal o *ethnos* y la *basileia* o monarquía, el intento más exitoso de sobrevivir formando una sociedad compleja, basada en la unión de ciudadanos libres e iguales, fue siempre la *polis* (BARCELÓ, 1993). Pero su idea de lo común (*to koinón* y *he koinonía*), que es para Aristóteles también una de las bases de la convivencia política de los seres humanos, nunca estuvo exenta de problemas. El *koinós bios* o vida en común de los seres humanos lo explica el *Protágoras* de Platón, con el mito que narra cómo los hombres vivían, después del robo del fuego del progreso por Prometeo, en comunidades prepolíticas sin conocer la justicia y el respeto mutuo, y por eso quedaban a merced de las bestias o bien se mataban unos a otros (GARCÍA, 2009: 135–154). Por eso, nos dice el filósofo en boca del sofista que el padre de dioses y hombres, el gran Zeus, otorgó a los humanos el arte de la política, la *techne politiké*, que les permitió vivir en la *polis*, esa comunidad necesariamente imperfecta pero en la cual todos los miembros de pleno derecho tenían derecho a participar en pie de igualdad.

De la imperfección de su comunidad política fueron conscientes los helenos desde muy pronto, casi desde su constitución en los siglos difusos que sucedieron al final de los llamados Siglos Oscuros y se puede decir que la *polis* ya nació en crisis, una crisis atenazada por la *stenochoría* o limitación de recursos de la siempre dura agricultura de subsistencia en la península del sur de los Balcanes que hoy conocemos como Grecia. Muchos de los habitantes de las ciudades-estado se vieron desde muy pronto condenados a no contar para nada en el desarrollo sociopolítico, por causas económicas, a quedar marginados de las decisiones colectivas y empezaron así a no sentirse parte de ese vivir en común en la sociedad, en general, de la *polis* griega, en sus instituciones y en sus símbolos cívicos y religiosos (HIDALGO, SAYAS y ROLDÁN, 1998: 103–111). No tardó en degenerar la *koinonía* de la *polis* en una situación de violencia y solicitud, de exclusión e incluso de expulsión, por la que se regresaba, o al menos parte de la comunidad lo hacía, a aquel estadio prepolítico. Muchos se vieron impelidos a buscar soluciones, apoyando las tiranías o acaso marchando en pos de un horizonte mejor en otras ciudades, cuando se fundaron colonias de aire utópico en Occidente o en el Norte. La propia experiencia de la colonización en aquellos lugares lejanos, adonde se lanzaron los griegos bajo los auspicios del oráculo de Delfos, hacia la próspera Siracusa o en Masalía, al occidente, o hacia los recónditos parajes del Mar Negro, al Oriente, tenía también algo de huida del mundo, de refundación utópica de la comunidad política en un más allá lejano. Un lugar donde fuera posible empezar de nuevo una vida en mejores condiciones, tanto materiales como ideológicas o espirituales, y que estuviera a

salvo de las terribles imperfecciones que habían hecho de la vida en comunidad en la metrópolis una experiencia peligrosa, entre la violencia de la *stasis* o discordia civil, los intentos de las facciones o de la tiranía por cambiar el régimen, y las tensiones entre las clases sociales por la participación política.

Pero estaba también en el ambiente un deseo utópico de estar en un lugar que, como recuerdo lejano de la idea de la edad de oro, rememorase un mundo legendario del pasado, también prepolítico pero esta vez matizado, por nociones religiosas, como una suerte de edén ancestral en el que los hombres eran como dioses y vivían en comunidad perfecta con los animales, sin derramamiento de sangre, con alimentación vegetariana y espontánea, casi dionisiaca, casi como dioses en una justicia equitativa y en una felicidad material de la que también se derivaba una sociedad perfecta. La idea de la edad de oro, ese más allá legendario, a veces un edén del pasado, pero otras localizado en lugares geográficamente imposibles y aislados, como las islas de los bienaventurados o las Hespérides, se van a convertir desde muy pronto en un ideal político para refundar la vida conjunta en otro lugar, en otro mundo anhelado para huir de este cuando las condiciones son dudas (HERNÁNDEZ, 2009). Despues del mito de Prometeo, desde Hesíodo al *Protágoras* de Platón, que centra la experiencia de participación colectiva de los griegos en la *polis* y en la religión oficial y políade, es el mito de las edades, también transmitido por el poeta beocio de la *Teogonía* y de Trabajos y días, el que centra el debate de la reubicación de los desfavorecidos o de los excluidos, bien por necesidad o por decisión propia, en otro ámbito conceptual. Muchos buscaron en esa idea de raigambre oriental e influencia religiosa, sobre todo en el mundo de los misterios, una vía de huida del mundo, de la sociedad general que tantas privaciones y problemas causaba, en el plano económico y en el social.

Ya el propio Hesíodo refiere las penalidades de su tierra y su tiempo, el siglo VII a.C., en una de las primeras voces subjetivas de la literatura griega. El verso 175 de *Trabajos y días* contiene una clave sobre la implicación de la edad de oro como ideal de huida del mundo, cuando el poeta manifiesta su deseo de no vivir en la edad de hierro, donde reina la guerra y la injusticia, sino de haber “muerto antes o haber nacido más tarde”. Esto alude a la idea de que las razas humanas se suceden en un orden prefijado – la edad de oro, plata, bronce y hierro – en un tiempo circular universal, que se corresponde con la propia concepción del tiempo entre los griegos, y que la utopía Edad de Oro está destinada a volver algún día. Tendrá además retornos puntuales o temporales merced a la religión de los misterios y en el más allá algunos paraísos apuntarán una asimilación con este mundo edénico (SANTAMARÍA, 2006). Hesíodo intercala la raza de los héroes, que tras su muerte pasan a habitar las islas de los Bienaventurados, un paraíso en la tierra que parece enteramente una transposición de la edad de oro, pues se vive felizmente y en una utopía de gran abundancia, con cosechas espontáneas tres veces al año (*Teog.*: 142–143).

Las utopías religiosas, en torno a estas ideas de pervivencia feliz en el más allá, se canalizan en Grecia, sobre todo desde el siglo VI a.C., principalmente en los cultos míticos, en torno a divinidades que procuran una regeneración a partir de los ciclos vegetales, como en los casos del culto de las dos diosas, en Eleusis, o en el de Dioniso. Otro es el caso del orfismo, siempre controvertido, y sus cofradías de iniciados, cuya relación con el culto de Dioniso también es muy estrecha (JIMÉNEZ, 2008). Estos cultos se ocupaban de garantizar un destino feliz para las almas de los iniciados más allá de nuestro mundo de privaciones si se cumplían sus rituales, a lo que alude acaso Píndaro (*Olímpicas* II 68 ss.).

De forma muy característica, la huida del mundo que procuraba la religión de los misterios para los iniciados en ella era compatible con la vida ciudadana y con la religión cívica, pues el iniciado podía luego regresar a su vida cotidiana y participar en sus obligaciones públicas y religiosas en la *polis*. Su experiencia mística, sin embargo, en ese otro ámbito ideológico y conceptual le confería otra categoría, una fuerte hermandad con los otros iniciados que habían compartido con él la visión, y una unión más íntima con la divinidad, que le garantizaba un conocimiento de los secretos de la vida y la muerte y un cierto trato de favor como uno de los elegidos en el más allá. Como decía de nuevo Píndaro (fr. 137 Snell-Maehter), refiriéndose a Eleusis, “¡bienaventurado el que ha contemplado aquello antes de marchar bajo tierra, pues conoce el final de la vida, pero también el divino comienzo!” Es una huida del mundo temporal y puntual que allana el camino para la fuga definitiva, *post mortem*, y para encontrar allá la felicidad de la que quizás se haya estado privado en el más acá.

Tal vez el ejemplo más claro de huida del mundo en la antigüedad griega, entre religión y pensamiento utópico y científico, se atestigua en la primera escuela filosófica que pone en práctica un modo de vida apartado de la sociedad general, el pitagorismo, que no es sino una comunidad de vida, o ese *koinós bios* al margen de la *polis* en general, que debía incluir cierto modo de comunidad de propiedades y también de familias. No es ajeno este impulso de alejarse de la sociedad del contexto ideológico de los misterios y de la idea de rigorismo y selección casi sectaria que permite a un grupo distinguirse de la sociedad general por sus virtudes o preparación especial. Las fuentes más antiguas certifican que la escuela de Pitágoras, aparte de centrarse en las doctrinas sobre la reencarnación del alma y a las teorías de proporción matemático-musical que regían el universo, trataban de aplicar esta cosmovisión también a la comunidad humana (RIEDWEG, 2005; HERNÁNDEZ, 2011).

Pitágoras, según se cuenta, también huyó de su patria en Samos, que estaba bajo la tiranía de Polícrates, y arribó en 530 a.C. a la Magna Grecia, el lugar mítico de las colonizaciones y las oportunidades, para fundar una nueva comunidad. Su llegada a Crotona inaugura una de las huidas del mundo más perdurables de la antigüedad griega. Uno de los pilares indiscutibles del antiguo pitagorismo es, no

en vano, la vida en común que inició allí junto con una multitud de acólitos en su escuela de Crotona, que luego se reprodujo por el sur de la Península itálica y que, hasta su aniquilación por una revuelta popular, condicionó no solo el devenir de la filosofía llamada presocrática y el posterior pensamiento platónico, sino también la historia política de la región. Pitágoras fundó un modo de vida segregado en una comunidad utópica que se alejaba voluntariamente del mundo para obtener la purificación religiosa y la sabiduría más elevada. Así, se hace énfasis especialmente en el modo de vida pitagórico como *koinonía tou bίou*, como por cierto se desprende de la única mención a Pitágoras en la *República* de Platón (600 ab), que subraya precisamente el concepto de la *synousía*, en el sentido de la vida en común de los miembros de la escuela del sabio de Samos.

Frente a las propuestas de reforma utópica de la *polis* que habrá en años posteriores, que matizan la huida del mundo y proponen una refundación respecto de la sociedad, el pitagorismo tenía muy clara la necesidad de una segregación del grupo cenobítico de la sociedad general para intentar refundarla. Lo primero para lograr la mejor sociedad es la “comunidad de vida”, el *koinós bios*, del grupo. Se basan en parámetros ascéticos, rigoristas, de implicaciones científico-religiosas, que primero constituirán la sociedad interior y perfecta y luego cambiarán la sociedad general. Quizá sigan ahí los modelos que los estudiosos de la sociología de la religión han planteado para la dicotomía iglesia-secta. Hay que subrayar la implicación política de la comunidad de vida pitagórica – frente a la falta de interés de otros grupos religiosos como los órficos, por ejemplo, en la *polis* – que hace de esta escuela algo más que un grupo sapiencial y religioso y lo hace susceptible de comparación, en cierta manera, con la forma en que las elitistas *hetaireiai* trataron de interferir en el curso de la política de la sociedad general. La concepción de la amistad (*philía*) de los pitagóricos, una fuerte solidaridad interna que llegaba a poner en común no sólo intereses filosóficos sino también políticos y económicos, convirtió a sus comunidades en la Magna Grecia en verdaderos grupos de presión con influencia más allá de sus esferas particulares, llegando a dominar la política de las ciudades de la zona, como se ve en ciertos episodios clave en los que se consulta a Pitágoras sobre cuestiones de política tanto interior como exterior y de mediación social en casos de conflicto entre ciudadanos. Pitágoras aparece como un legislador de cara al interior de su escuela y pronto será imitado en el exterior, como recoge Jámblico (*Vid. Pit.* VI 30, 32), admirado como mediador y líder carismático.

Sobre su escuela, fuentes como el citado Jámblico describen cómo ya en Samos había formado un llamado “semicírculo” donde se debatían cuestiones sobre el bien y la justicia, pero que luego hubo de exiliarse a la Magna Grecia. Allí pudo poner en práctica su sociedad de vida alternativa estableciendo iniciaciones y jerarquías según los métodos de acercarse al conocimiento. La enseñanza de Pitágoras estaba entre lo simbólico y lo acusmático y se basaba en una serie de máximas que se han

conservado como *akotúsmata* en Jámlico (*Vid. Pit.* 23, 103) y que se remontan quizá a un tipo de enseñanza por parábolas que tiene dos significados, uno literal y evidente y otro simbólico. Las máximas de Pitágoras que han transmitido las fuentes tardías y los llamados “versos de oro” contienen interpretaciones abstractas que configuran, de forma críptica, una suerte de filosofía secreta. Igualmente ocurre con su dedicación al número, que más bien parece una numerología mística, pero lo más interesante es que puede haber existido una suerte de meditación entre los pitagóricos muy notable (ALVARADO, 2012: 179–191): se habla de un voto de silencio de 5 años, se establece una jerarquía entre los grupos superiores, que podrían haber practicado la “ciencia contemplativa” mediante la abstinencia de ciertos alimentos, las prácticas ascéticas y la meditación con recitación de versos con música, y los inferiores (Jámlico, *Vid. Pit.* 72). En general, aquellos miembros más cercanos al maestro eran los llamados “pitagóricos”, frente a los “pitagoristas”, y se daba una progresión sapiencial o escala mística desde la iniciación en el grupo. Los principiantes comenzaban atendiendo las palabras del maestro desde fuera de una cortina, sin poder verle en absoluto, como “exóticos”. Luego, superadas ciertas pruebas, pasaban al interior del círculo y a convertirse en “coyentes” o “esotéricos”. En tercer lugar, se habla de los “matemáticos” frente a los “acumáticos”, siendo los primeros quienes conocían las interpretaciones de los dichos y los segundos quienes simplemente los memorizaban.

Es de notar además que había una suerte de comunismo primigenio en los miembros superiores de la sociedad. Esto lo evoca el dicho *koiná ta ton philon*, que alude quizá a la feliz edad de oro del mito o de la religión antigua, con abundancia y propiedad común. Hay quien quiere localizar el origen de ciertas nociones básicas del pensamiento político griego, como la del equilibrio y la armonía precisamente en la escuela de Pitágoras. En un discurso dirigido a la asamblea de Crotona, Pitágoras habría enunciado la idea de la armonía política que hace de los miembros de su escuela, más que conciudadanos, auténticos amigos o hermanos, en un orden (*kosmos*) proporcionado. La interacción entre ellos conforma un equilibrio áureo, un *logismós* (“cálculo” o “razonamiento”) que aparecerá más tarde en uno de los más conocidos pitagóricos posteriores, Arquitas de Tarento, célebre por haber aplicado la proporción geométrica a la política en su ciudad (HUFFMAN, 2005: 204–205). La *koinonia* defendida por los antiguos pitagóricos en sus comunidades del sur de Italia, en lo que de ellas podemos conocer, se vio reflejada tanto dentro como fuera de su sociedad carismática, por seguir la terminología de Max Weber. En primer lugar, cabe destacar la fuerza de ley de los *legómena* pitagóricos. La relación entre Pitágoras y la ley divina en que se convierten al instante las palabras inspiradas del maestro – el *autós epha* – se pone aquí de manifiesto. Pero, en segundo lugar, cabe recordar que la secta pitagórica tuvo funciones de mediación social también entre los ciudadanos de la *polis* crotoniata y de otras *poleis*, que se

sometían voluntariamente a sus arbitrajes, como confirma algún otro pasaje de Jámblico. Sobre la idea de secta referida al pitagorismo, cf. BURKERT, 1982.

En todo caso, a la endémica insatisfacción de ciertos sectores sociales en la *polis*, pronto habrá que sumar las ideas de reforma que, desde el ámbito del pensamiento, comienzan a surgir para lograr mejora de la sociedad buscando acaso una refundación que refuerce la cohesión entre sus miembros. Estas ideas se relacionarán a menudo en el pensamiento político griego con el ideal de una vida en comunidad en cuanto que propiedad comunal, comunidad de familia o comunidad política de especial refuerzo y excelencia. Tal es también la suma de connotaciones que para Dawson, en su excelente libro *Cities of the Gods* (1992), sobre las nociones comunitarias en la antigua Grecia, supone la característica más destacada de la génesis del pensamiento utópico. La combinación entre parentesco y propiedad que supone el *oikos* griego, entendido como familia extensa y a la vez como hacienda que gestionaba el lote de tierras hereditarias (*kleros*), daría lugar en el pensamiento utópico a una evolución hacia un modelo de reforma política: la noción de reformar la *polis* desde el *oikos* surge a partir de modelos de la historiografía, la religión o la comedia sobre todo durante la Guerra del Peloponeso y culminan en la propuesta que acaso sea su cúspide absoluta o quizás más conocida, la famosa *koinonía* de propiedades, mujeres e hijos de los sabios que se da en la *República* de Platón. Una interpretación actualizada sobre esta cuestión puede encontrarse en VALLEJO (2018: 136 ss.).

El impulso intelectual que conduce a esta teorización de una comunidad política o filosófica mejorada no se atenuará en la posterior época helenística sino que el ideal de la vida segregada de los sabios continuará reflejando la noción de la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), un debate recurrente en la historia del pensamiento griego (JOLY, 1956) y que ya recoge Aristóteles cuando, sitúa como la actividad propia del entendimiento superior, y la que proporciona la *eudaimonía*, o felicidad perfecta, la actividad contemplativa (Aristóteles, *Et. Nic.*1117a). Para obtener la máxima felicidad y bienestar, como finalidad de la existencia humana, el pleno desarrollo del ser humano exige apartarse de la vida activa y dedicarse a los estudios filosóficos o científicos, en una forma de actividad (*enérgeia*) deseable, autosuficiente y conforme a virtud que procurará al hombre su fin más alto, o, como dice en la *Retórica*, definiendo la felicidad “un bien vivir con virtud”. (Aristóteles, *Ret.* 1360 b 14).

Mas el mundo de la *polis* habría de cambiar definitivamente de parámetros tras Aristóteles y se ensanchaba hacia horizontes desconocidos hasta entonces. En la época helenística, tras el ascenso y la fulgurante campaña de Alejandro Magno y la constitución de sus reinos sucesores, el mundo griego se transformó radicalmente y grandes monarquías territoriales se superpusieron a la red urbana de las ciudades-estado (LOZANO, 1993; LÓPEZ, 1997). La pretensión de huida de ese

mundo en perpetuo cambio y conflicto también se nota en los desarrollos de la filosofía, que acusará la pérdida de las libertades del variegado y múltiple mundo de las *poleis* en la edad de los monarcas helenísticos.

Las corrientes filosóficas posteriores buscarán en sus escuelas, la Estoa o el Jardín, ese lugar ameno y utópico para la exploración filosófica y la constitución de una comunidad del saber, lejano precedente de las universidades, donde se viva y se estudie lejos de las cuitas de la sociedad general (GARCÍA e IMAZ, 2004). Como otra cara de la moneda, incluso las corrientes subversivas del pensamiento que se dan en el mundo helenístico, como el escepticismo de Pirrón, propugnan un alejamiento, esta vez no para la vida comunitaria, sino para cierto aislamiento personal y un tanto misantrópico que se ve en el famoso caso de Timón de Atenas. En la duda metódica de esta escuela en cuanto a lo aceptado como verdadero por la opinión común también está la propia idea de vida en comunidad, que se cuestiona, prefiriéndose un alejamiento casi ascético de la convivencia en sociedad. Esta es, ciertamente, una huida del mundo menos productiva en cuanto a ideas de mejoramiento de la sociedad, pero pone a la *polis* ante un incómodo espejo que resalta su fealdad y sus problemas.

Tal es también es el caso de los cínicos, una especie de movimiento alternativo, basado en la divisa de “alterar la moneda en curso” (*paracharattēin to nómisma*), o sea, subvertir los valores tradicionales de la sociedad. La huida del mundo que propugnan los cínicos propone un retorno a la naturaleza y a la sencillez, a la mera satisfacción del cuerpo (BRACHT y GOULET-CAZÉ, 2000; GARCÍA, 2014, 17-27). Más una escuela contracultural que filosófica, que renuncia a ocuparse de los desvelos especulativos o del mejoramiento de la sociedad, el pensamiento en acción de los cínicos, bajo el emblema del perro, se centran en denunciar la sociedad tradicional y en mostrar su praxis filosófica como una disciplina en que se debe ejercitar el sabio (*askesis*), con las privaciones de una vida austera y autosuficiente, indiferente ante la sociedad y según la naturaleza (*kata physin*). El ejemplo más conocido, el de Diógenes de Sínope, representa una huida paradójica del mundo. Su sociedad alternativa y animalesca de uno solo se encuentra no en un lugar lejano geográficamente, una nueva colonia o una utopía intelectualizada, sino justamente en medio de la *polis*, como en una isla filosófica formada por su célebre tinaja.

No es posible extendernos más en el repaso por las huidas del mundo filosóficas, literarias o utópicas de la antigüedad griega que se prolongan hasta la antigüedad tardía a través de las nociones de imperturbabilidad estoica o en la consecución de la felicidad mediante el bien vivir (*eu zen*) epicúreo. Cuando el filósofo judío Filón de Alejandría escribe en el siglo I a.C., tratando de conciliar la tradición platónico-pitagórica con la hebrea (LISI, 2010), se centra también en la cuestión de la vida en una comunidad segregada de la sociedad general en su obra *De vita contemplativa* (FILÓN, 2009). Describiendo el modo de vida y

las observancias religiosas de un grupo de ascetas judíos en Egipto se recuerda de lejos el mundo del antiguo pitagorismo y sus ritos y jerarquías, así como su vida comunitaria austera, con el ejemplo de los contemplativos *therapeutai* de Alejandría. Y es que no dejará de haber comunidades empeñadas en resucitar esa vieja *koinonía* de raigambre platónico-pitagórica en diversas experiencias, como se ve en el *revival* del pitagorismo en edad helenística y romana, que conservará la vigencia de las ideas acerca de fundar una sociedad alternativa basada en parámetros sapienciales y espirituales.

Otro tanto sucederá en la antigüedad tardía cuando el neoplatonismo asuma todo el legado pitagórico en cuanto a la idea de huida del mundo, en una edad donde ya se confunde y se contamina con los modelos que van imponiéndose a partir de la nueva religión cristiana imperante en el Estado romano a partir del siglo IV. Este es el contexto en el que los neoplatónicos Porfirio o Jamblico se empeñan en revivir el ideal pitagórico, en paradójica contraposición al ascetismo y monacato cristiano. Las biografías más influyentes de Pitágoras dan cuenta de las diversas leyendas y enseñanzas que se atribuyeron al maestro, así como de las dos caras de su tradición, unos ocho siglos después de su muerte: y aquí podemos establecer ya el vínculo de la tradición pitagórica con esta segunda parte de nuestro texto, que se dirige a la antigüedad tardía y concretamente a la escuela neoplatónica (O'MEARA, 1989; BONAZZI, LÉVY y STEEL, 2007). Además de las páginas biográficas que le dedica Diógenes Laercio, los que rescatan a Pitágoras en el mundo tardío son los neoplatónicos Porfirio de Tiro (c. 234–305) y Jamblico de Calcis (c. 245–325), que escribieron una *Vida de Pitágoras* y un *Sobre la Vida Pitagórica*, respectivamente. En ellos se encuentra un núcleo temático de origen antiguo que se refiere a las doctrinas de carácter religioso del Pitagorismo antiguo combinado con una nueva agenda filosófica de una época marcada por el declive del paganismo y por una transformación de las tradiciones clásicas en el nuevo contexto de un imperio en vías de cristianización (BROWN, 1971;<sup>1</sup> BOWERSOCK, BROWN y GRABAR, 1999). El lector de las vidas neoplatónicas del sabio de Samos obtendrá, pues, un panorama abigarrado y una visión mixta de Pitágoras como una figura histórica, precursora, chamánica y semidivina (SCHARINGER, 2017: 213–229) que, en todo caso, produce una enorme revitalización de este filósofo y su escuela, en el sentido salvífico y de sociedad alternativa, que es sin duda lo que más nos interesa ahora.

Esta corriente de pensamiento, cuyo comienzo suele fecharse en el 244, cuando Plotino abre su escuela en Roma, y que se extiende hasta el cierre de la Academia de Atenas en 529, toma como modelo al filósofo Samio recogiendo su tradición

---

1. El libro clásico de Peter Brown sobre la época fue traducido al español como *El mundo de la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma* por Antonio Piñero en 1989, en la editorial Taurus.

biográfica. Si el interés de la escuela se centraba en desarrollar ciertos aspectos de la filosofía de Platón, en especial la existencia de un principio único fundamento de toda la realidad, lo Uno, que trascendía al Ser, la figura de un maestro precursor de Platón que ya había alcanzado ese conocimiento y una suerte de comunión mística con el Uno habría de ser de una gran utilidad: tal era el Pitágoras neoplatónico. A grandes rasgos, el Neoplatonismo concebía la realidad como una organización jerárquica en la que los diferentes niveles ontológicos producen por emanación el nivel inmediatamente inferior: en cada nivel sucesivo persiste una presencia del principio fundante que se va debilitando en los estratos inferiores en los que aumenta el grado de concreción, multiplicidad y materialidad en un camino que va de lo Uno – la divinidad, el mundo inteligible – a lo múltiple, el mundo sensible (LLOYD, 1990; SMITH, 2004). Existen, pues, a medio camino, una serie de elementos mediadores que el filósofo debe conocer y aprehender y por medio de los cuales su alma se puede guiar en el proceso de ascenso reverso a lo Uno que, en el Neoplatonismo posterior a Plotino, comienza a revelar tendencias místicas. El modelo de un sabio antiguo que era capaz de ascender con su alma, desvinculada de la multiplicidad de nuestro mundo sensible, mediante meditaciones y ascensis, era bienvenido para esta escuela: una figura de prestigio religioso y antiguo que fundamentara con una vida práctica y ascética las teorías metafísicas de Platón. La elección de Pitágoras era obvia.

A ello se le suma que el Neoplatonismo no era sólo una corriente filosófica, sino que se convirtió progresivamente en la base ideológica del paganismo en los siglos III-V, frente al cristianismo que, poco a poco, se imponía como religión de estado. Los neoplatónicos ensayaban una síntesis de todas las filosofías existentes, del politeísmo clásico, de los misterios y de las religiones orientales. Y en la figura de Pitágoras encuentran también su *protos heuretés* de diversas disciplinas tradicionales, como los oráculos y la mediación con la divinidad y sus seres intermedios, una suerte de precursor de Platón y a la vez rival de otros hombres santos y mesiánicos que, como Cristo, imponían su ley paulatinamente. Este movimiento filosófico, en realidad una etiqueta moderna (LISI, 2011), es de una enorme variedad y procede del sincretismo de las doctrinas platónicas con las escuelas helenísticas y otras corrientes como el gnosticismo y la tradición hermética. La divergencia de aproximaciones que había en la escuela era grande y había una vertiente que postulaba una vía de conocimiento filosófica, con estribaciones meditativas y místicas, la de Plotino junto con su discípulo Porfirio (según una interesante cita de Olimpiodoro *In Phaed.* 123.3), frente a los “irracionales” de Jamblico “y los demás”, que prefieren una aproximación más ritual e iniciática, incluyendo prácticas de teúrgia, semejantes a la magia. No obstante, lo más interesante para nuestro propósito, al trazar la línea que conecta pitagorismo y neoplatonismo en la base de la noción de sociedad alternativa, es que este último no fue sólo una corriente filosófica. También

tuvo, ya desde la fundación de la escuela de Plotino en el reinado de Filipo el Árabe (244-249), un carácter marcadamente místico e iniciático como grupo sapiencial.

Así, los dos biógrafos pitagóricos de esta escuela, Porfirio y Jamblico, recogen las tradiciones que les parecen más relevantes en Pitágoras para establecer esa conexión y convertir al legendario filósofo samio en patrón del curso místico y ascético que, progresivamente, toma el pensamiento neoplatónico en ciertas cuestiones. La figura de Pitágoras como mediador es un punto de unión en estos dos epígonos tardíos de Platón. En la antigüedad tardía, algunos neoplatónicos, como Hierocles de Alejandría, retoman la vieja idea de la *homoiosis theo* platónica (LAVECCHIA, 2006) y la añnan a la del parentesco divino del hombre (DES PLACES, 1964) y de la figura y concepto del *theios aner* u “hombre divino” (ALVIZ, 2016). En este contexto en el que teoría y praxis de la divinización se unen, por vía de la filosofía neoplatónica y de la vida práctica, la figura de Pitágoras aparece de nuevo como modelo de un tipo renovado de hombre santo pagano para estos sabios tardoantiguos. La emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo, encargó como patrona de Filóstrato la biografía de un verdadero *theios aner*, Apolonio de Tiana, del que posteriormente serán devotos Caracalla y Alejandro Severo en un culto que se comparó al de Cristo, aunque Domna nunca llegó a ver la obra, como estudia Bernabé en su introducción a la traducción de la *Vida de Apolonio* de Filóstrato en la Biblioteca Clásica Gredos (FILÓSTRATO, 2002: 14). Apolonio será prototipo del hombre divino neopitagórico e influirá enormemente en biografías de sabios de todo tipo, como la de Plotino por Porfirio o las de Porfirio y Jamblico por Eunapio, que subrayan el especial contacto con la divinidad de estos mediadores carismáticos, que están en posesión de poderes sobrenaturales, como el precursor Pitágoras. Huelga decir que en torno al “fundador” de la escuela Plotino, pero también alrededor de otros líderes carismáticos del Neoplatonismo en Roma, Siria, Atenas o Alejandría, como Porfirio, Jamblico, Amonio, Proclo o Damasco, entre otros, se generó una suerte de sociedad sectaria de vida común y ascética, a imagen del pitagorismo antiguo, con sus jerarquías sapienciales y su respeto reverencial al maestro, concebido como hombre divino. Es obvio decir que la herencia pitagórica es muy significativa en este contexto y reivindicada muy conscientemente, lo que se ve en las diversas vidas dedicadas a los maestros neoplatónicos, que recogen biógrafos o discípulos fieles desde el propio Porfirio a Marino. Interesa destacar, en el caso de la biografía escrita por el primero, y en paralelo a Apolonio de Tiana, que Plotino se relacionó con el emperador Gordiano, al que acompañó a Persia, con Filipo el Árabe y con Galieno, al que llegó a proponer la construcción de una ciudad ideal de los filósofos. Era especialmente conocida la relación de Plotino con su protectora, Salonina, esposa del emperador Galieno. Y la escuela neoplatónica de Roma estaría bajo la protección de varias influyentes matronas romanas, tanto en época de Plotino como en la de Porfirio.

Ahora querría resumir brevemente un aspecto en el que el neoplatonismo de Plotino y su escuela tiene una afinidad especial con el antiguo pitagorismo, que se empeña en destacar la vida de Pitágoras que, en paralelo a la de su maestro Plotino, compone Porfirio de Tiro. Y esto es el cierto misticismo que se deduce del mismo sistema filosófico plotiniano, con su estructura jerárquica de la realidad, cuyo fundamento es lo Uno. Ciertamente, la transición de lo uno a lo múltiple, por medio de las hipóstasis plotinianas, el intelecto y el alma, y el sistema ontológico por el que la emanación (*aporrhœ*) del nivel ontológico anterior explican la creación del mundo sensible y las conexiones con la realidad previa fundante, los principios superiores. Pero es evidente que el anhelo del sabio neoplatónico es lograr la llamada reversión (*anagogé*) desde el mundo sensible en pos del regreso hacia lo uno. Y la vía que propone Plotino en las *Enéadas*, de ascetismo, meditación y abstinencia, recuerda sobremanera las antiguas noticias sobre el misticismo pitagórico (ALVARADO, 2012: 215–236). En Plotino se combina el anhelo filosófico de la contemplación del bien que vemos en Platón con una serie de prácticas que se pueden asociar al antiguo pitagorismo, en una triple vía de elevación mística que comienza con la belleza y trasciende lo material para pasar a una suerte de ensimismamiento del alma y que luego se despliega en la reunificación con lo absoluto. Es interesante comparar la práctica contemplativa de Plotino con otras tradiciones tanto griegas como orientales: la vía de contemplación se propone tal que una suerte de ensimismamiento, conversión o atención hacia dentro que hace practicar al filósofo una ascesis de aislamiento de lo externo para suspender el flujo de pensamientos: esta búsqueda comienza en la privación de elementos del mundo que nos rodea, empezando por el rigor y el ascetismo en la vida de Plotino en cuanto a sueño, comodidades o alimentación. Luego sigue en tres pasos por la contemplación de la belleza, el encuentro del alma consigo misma en la soledad y la visión extática que aparece como una especie de encuentro con la luz en una visión que no se produce por los sentidos sino por haber logrado la coincidencia del centro del alma con el centro universal (*Ibidem*: 226–232).

Porfirio, originario de Tiro y cuyo nombre sirio era Malco, fue, durante el reinado de Galieno, discípulo muy cercano de la escuela de Plotino en Roma (*Vid. Plot.* 4, 8). Si revisó y editó las *Enéadas* y le dedicó devotamente una biografía a su maestro, las doctrinas de Porfirio también son un desarrollo de las de Plotino. Es importante el avance de las tendencias de una escuela filosófica entendida como una sociedad carismática y alternativa: así se ve en su tratamiento de Pitágoras como un gran predecesor del Neoplatonismo. Este énfasis en la figura de Pitágoras muestra a las claras los paralelos con una idea de un “hombre santo” que se convierte en el maestro ideal para la *anagogé*, la reversión mística del pensamiento neoplatónico. De la misma forma que el propio Plotino, el precursor Pitágoras parece un mediador con lo divino capaz de controlar las potencias naturales y sobrenaturales. Así

puede leerse también en este plano interpretativo: el ideal filosófico parte de la idea pitagórica de “seguir al dios” o la platónica de la “asimilación con el dios” (*Sent.* 34.). Esto se ve especialmente en las descripciones de los arrobamientos místicos de su maestro Plotino. Pitágoras aparece, más incluso que Sócrates, como el verdadero maestro espiritual de Platón. La vía mística se ve combinada en Porfirio con un énfasis muy pitagórico en el vegetarianismo y la abstinencia en general. Su obra *Sobre la abstinencia* promovía un vegetarianismo de raíces ascéticas que lleva al hombre al alejamiento de su cuerpo y del mundo sensible y, por tanto, lo diviniza progresivamente (Porfirio, *De Abst.* III 27, RIEDWEG, 2005: 36–37). Porfirio subraya esta práctica en el hombre pitagórico – y por extensión neoplatónico –, que es capaz de tender hacia la divinidad mediante su acción en el campo físico, intelectual y moral, como analiza Periago Lorente en su introducción a la traducción de la Biblioteca Clásica Gredos (PORFIRIO, 1987: 14–15).

El valor de la *Vida de Pitágoras* escrita por Porfirio, más allá de su trasfondo neoplatónico y de la intención propagandística (HERNÁNDEZ, 2011: 185–195), reside también en su uso de fuentes claramente identificadas: Neantes, Apolonio de Tiana, Duris de Samos, Lico, Eudoxo y Dionisófanes (en los primeros 17 párrafos), Dicearco (párrafos 18–19), Nicómaco (párrafos 20–32), Antonio Diógenes (párrafos 45–46) y Moderato de Gades (párrafos 48–54), por ejemplo, citando de nuevo la introducción a Porfirio de Periago Lorente (PORFIRIO, 1987: 11–13). Su biografía constituía el libro primero de una suerte de *Historia de la filosofía*, que comenzaba precisamente por Pitágoras, fundador mítico de esta escuela de hombres santos. Porfirio cita bastantes fragmentos de pitagóricos antiguos, junto a otros materiales apócrifos, y retrata a Pitágoras como un maestro de sabiduría vinculado con el ideal del sabio platónico en pos del mundo inteligible merced a su vida purificada y a sus doctrinas: hay, en particular, un notable énfasis en Pitágoras como sabio modélico y tendente a la divinidad, un *alter Plotinus* (SCHARINGER 2017, 99–105). Como gran precursor de la teoría del alma platónica, Pitágoras aparece en Porfirio como un filósofo que teoriza sobre la dualidad del mundo de las ideas y el mundo de lo sensible y la desvinculación entre el alma y el cuerpo (O'MEARA, 1989: 25).

Porfirio, en fin, profundizó en la adaptación del Platonismo – y del legado pitagórico – a esta edad de transición que fue la antigüedad tardía y le dio a la vieja academia un matiz más místico, prueba su interés por Pitágoras como precursor, en sus aspectos religiosos, y por la insistencia en hablar del camino filosófico como un modo de vida ascético, equiparando a su maestro Plotino con uno de esos hombres divinos de la tradición mítica. En su vejez, Porfirio siguió los pasos de su maestro Plotino y de su modelo Pitágoras y tuvo una visión del ser supremo, relacionado con la unidad y con el mundo mántico de Apolo. Porfirio refiere un oráculo sobre el destino del alma del gran Plotino, un hombre divino al estilo de Pitágoras y luego nos cuenta su propia experiencia de iluminación mística (*Vit. Plot.* 22–23):

“[Plotino] era bueno y amable, singularmente agraciado y atractivo: así le presenta el oráculo, y así, de hecho, lo hemos encontrado. Se dice que era insomne y alerta y que, en la pureza de su alma, se esforzaba siempre hacia lo divino, que amaba con todo su ser, y trabajaba sin descanso para liberarse y elevarse por encima de las olas amargas de esta vida manchada de sangre. Por eso a Plotino, que era semejante a un dios y que a menudo se elevaba por los caminos de la meditación y las enseñanzas de Platón en el *Banquete*, hacia la divinidad primera y trascendente, se le apareció el propio Dios [...] Ante esa divinidad, también yo, Porfirio, declaro que fui admitido a su unión mística a los sesenta y ocho años de edad.”

El siguiente biógrafo, autor de la más extensa vida de Pitágoras, era discípulo de Porfirio y rival suyo en muchos aspectos. A Jámblico, también de origen sirio, se le atribuye una especial afición a la adivinación, a la teúrgia y al *aggiornamento* filosófico del paganismo tradicional merced a la tradición de los *Oráculos caldeos*: estas profecías apócrifas en verso hexamétrico, atribuidas a cierto Juliano el Teúrgo (s. II) aunque ciertamente han sido compiladas más adelante, que sirvieron como base mántica para el neoplatonismo de Jámblico y de otros pensadores de esta línea de pensamiento (MAJERCIK, 1989). Jámblico floreció en época de Constantino, justo en el periodo del decisivo cambio histórico que hizo prosperar al cristianismo: su nacimiento se puede situar en el 245 y su muerte en torno al 325 (CAMERON, 1968; DALSGAARD, 1972), aunque en esta hay muchas discrepancias entre los estudiosos, igual que en otros aspectos cruciales de su trayectoria vital e intelectual. Tras un periodo de aprendizaje con maestros como Anatolio o el mencionado Porfirio, fundó su propia escuela a principios del siglo IV en Apamea, un centro de las doctrinas neoplatónicas (JÁMBLICO, 1991: 8–9), donde enseñó desde su cátedra y escribió una extensa obra compuesta por comentarios a Platón y Aristóteles. Como cabeza destacada de esa citada tendencia “irracionalista” del Neoplatonismo, su énfasis en el Pitagorismo tiene mucho que ver con perfilar al maestro en tanto que una suerte de chamán, en la vertiente más religiosa de su tradición. Dio mucha importancia a la biografía que dedicó a la figura de Pitágoras, pues servía de introducción a los dos campos principales de su filosofía: la doctrina platónica, por un lado, y a su doctrina sobre los misterios, por otro. La biografía no era una obra aislada, sino que pertenecía a una amplia colección que resumía las doctrinas del antiguo maestro, la llamada tradicionalmente *Synagogé Pythagorica* o compendio del Pitagorismo (STAAB, 2002: 12–48; O’MEARA, 1989: 35–39), que incluía tratados sobre la matemática, la física, la ética, la teología, la geometría, la música y la astronomía pitagórica – o mejor dicho de la escuela pitagórica posterior (Jámblico, *Vit. Pyth.* 120) – e iba introducida por esta *Vida pitagórica*, que supuestamente servía como prólogo exemplificador, con indicaciones sobre la vida del carismático precursor y, lo que es más interesante para nosotros, sobre la dinámica de la vida dentro de la

comunidad pitagórica antigua (o lo que de ella sabía Jámblico). Entre la *Vida* y el grupo de obras puntuales se situaba un *Protréptico* o incitación a la filosofía que se ha conservado y algunas obras matemáticas (O'MEARA, 1989: 53–85).

El interés para nosotros de esta obra de Jámblico reside en que no se trata simplemente de una biografía, sino que se ocupa sobre todo en la forma de vida que estableció Pitágoras para sus seguidores, centrándose en su figura como “hombre santo” (SCHARINGER, 2017: 105–116): hay muchísimo más énfasis en esta segunda biografía neoplatónica en los aspectos de misticismo, milagros, taumaturgia y excepcionalidad semidivina del maestro Pitágoras en tanto que líder carismático. Compuesta siguiendo los preceptos retóricos del encomio, su estructura tripartita (STAAB, 2002: 441–477) presenta una primera parte con la biografía propiamente dicha del hombre divino y sus virtudes y milagros (cap. 2–57), una segunda parte sobre las enseñanzas pitagóricas (cap. 58–133) y una tercera y última parte en la que se inserta el Pitagorismo antiguo sobre la base de todo lo anterior en el sistema del Neoplatonismo de Jámblico y se pone a Pitágoras como modelo ideal de filósofo divino (cap. 134–240). De hecho, una de las fuentes supuestas de Jámblico es el peripatético Aristóxeno, autor de una *Vida pitagórica*, a quien amplifica con fuentes más recientes, con los ejemplos de Nicómaco y Apolonio de Tiana, entre otros.

En definitiva, la imagen de Pitágoras cobrará enormes dimensiones en la Antigüedad tardía gracias a los Neoplatónicos, que establecen ese hilo directo con el antiguo pitagorismo en una cuestión crucial y de nuestro interés como es la de la configuración de la escuela filosófica en tanto que grupo social alternativo. La relevancia de su figura en esta época se ve incluso en las representaciones iconográficas que tienden a figurarlo como un maestro místico. En lo que seguramente son los restos arqueológicos de una escuela neoplatónica en la Afrodísias tardoantigua, por ejemplo, se representa a Pitágoras junto a otros filósofos como Sócrates o Apolonio de Tiana y enmarcado en la orla que suele designar a los poetas inspirados (JOOST-GAUGIER, 2007: 142).

Con todo, el mundo tardoantiguo no dejará de ser un valle de lágrimas, como lo era ya en la época del arcaico Hesíodo, que reflejó esas primeras nociones acerca de la huida de las ciudades-estado griegas en pos de un ideal. La herencia filosófica y religiosa del mundo griego en cuanto a las ideas de ascesis, misticismo y vida en comunidad cristianas y sus desarrollos posteriores es difícil de subestimar, por lo que siempre es necesario tener en cuenta los orígenes del pensamiento utópico y de las experiencias de vida alternativa en la antigüedad griega, tal y como hemos querido mostrar resumidamente aquí.

## Financiación

Este trabajo se desarrolla en el marco del proyecto “La escuela neoplatónica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico” (HAR2017-83613-c08-1-P), financiado por el Ministerio de Educación.

## Referencias bibliográficas

- ALVARADO PLANAS, J. (2012). *Historia de los métodos de meditación no-dual*. Madrid: Sanz y Torres.
- ALVIZ FERNÁNDEZ, M. (2016). El concepto de θεῖος ἀνήρ en la antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia antigua*, 29, pp. 11–25. <https://doi.org/10.5944/etfii.29.2016.16376>
- BARCELÓ, P. (1993). *Basileia, Monarchia, Tyrannis: Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- BONAZZI, M., LÉVY, C. y STEEL, C. (2007) (eds.). *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.MON-EB.5.112285>
- BOWERSOCK, G. W., BROWN, P. y GRABAR, O. (eds.) (1999). *Late Antiquity. A Guide to Postclassical World*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BROWN, P. (1971). *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson.
- BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.) (2000). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Los Angeles: University of California Press.
- BURKERT, W. (1982). Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans. En B. Meyer y E. P. Sanders (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition. Self-Definition in the Greco-Roman World* (Vol. 3) (pp. 1–22). Philadelphia: Fortress Press.
- CAMERON, A. (1968). The Date of Iamblichus' Birth. *Hermes*, 96 (3), pp. 374–376.
- DALSGAARD LARSEN, B. (1972). *Jamblique de Chalcis: Exégète et philosophe*. Aarhus [Denmark]: Universitetsforlaget i Aarhus.
- DAWSON, D. (1992). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- DES PLACES, É. (1964) “*Syngeneia*”: la parenté de l’homme avec Dieu, d’Homère à la patristique. París: Klincksieck.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA (2009). *Obras completas* (J. P. Martín, ed.) (Vol. 5). Madrid: Trotta.
- FILÓSTRATO, FLAVIO (2002). *Vida de Apolonio de Tiana* [A. Bernabé Pajares, trad. introducción y notas]. Madrid: Gredos.
- GARCÍA GUAL, C. (2009). *Prometeo: mito y literatura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GUAL, C. (2014). *La secta del perro* (3<sup>a</sup> ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA GUAL, C. e IMAZ, M. J. (1986). *La filosofía helenística. Éticas y sistemas*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- HABERMAS, J. (2015). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*. Londres: John Wiley & Sons.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2009). La edad de oro dionisiaca: una utopía entre religión y política. *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica “Augusto Rostagni”*, 8, pp. 97–116.

- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2011). *Vidas de Pitágoras*. Vilaür [Gerona]: Atalanta.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2014). La noción de *koinonía* y los orígenes del pensamiento utópico. *Studia Philologica Valentina*, 16 (Ejemplar dedicado a: De republica instituenda: Les utopies politiques classiques en la construcció de la societat moderna), pp. 165–196.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J., SAYAS ABENGOCHEA, J. J. y ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1998). *Historia de la Grecia Antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- HUFFMAN, C. A. (2005). *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482533>
- JÁMBlico (1991). *Vida Pitagórica* (E. Ramos Jurado, ed.). Madrid: Etnos.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2008). Orfismo y dionisismo. En A. Bernabé Pajares y F. Casadesús (eds.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Vol. 1, pp. 697–727). Madrid: Akal.
- JOLY, R. (1956). *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*. Bruxelles: Palais des Académies.
- JOOST-GAUGIER, C. L. (2007). *Measuring Heaven: Pythagoras and his Influence on Thought and Art in Antiquity and the Middle Ages*. Ithaca [Nueva York, EUA]: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501727313>
- LAVECCHIA, S. (2006). *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*. Milán: Vita e Pensiero.
- LISI, F. L. (2010). Filón de Alejandría, ¿un judío platónico o un platónico judío? *Études platoniciennes*, 7, pp. 5–10. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.619>
- LISI, F. L. (2011). How original was Neoplatonism in the Platonic Tradition? En D. Hernández de la Fuente (ed.) *New Perspectives on Late Antiquity*, pp. 247–262. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing,
- LLOYD, A. C. (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.
- LÓPEZ MELERO, R. (1997). *Filipo, Alejandro y el mundo helenístico*. Madrid: Arco Libros.
- LOZANO, A. (1993). *El mundo helenístico*. Madrid: Síntesis.
- MAJERCIK, R. (ed.) (1989). *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004296718>
- O'MEARA, D. J. (1989). *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- PORFIRIO (1987). *Vida de Pitágoras. Argonauticas Órficas. Himnos Órficos* (M. Periago Lorente, introducciones, traducciones y notas). Madrid: Gredos.
- RIEDWEG, C. (2005). *Pythagoras, His Life, Teaching, and Influence*. Ithaca [Nueva York, EUA]: Cornell University Press.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2006). El Edén griego: las islas de los bienaventurados, de Hesíodo a Platón, *Res Publica Litterarum*. Suplemento Monográfico Utopía 2006–15. Documentos de trabajo del Grupo de Investigación ‘Nomos’. Recuperado de: <http://handle.net/10016/690>
- SCHARINGER, S. (2017). *Die Wunder des Pythagoras. Überlieferungen im Vergleich*. Wiesbaden: Harrassowitz. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdvo3>
- SMITH, A. (2004). *Philosophy in Late Antiquity*. Londres; Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203645093>
- STAAB, G. (2002). *Pythagoras in der Spätantike, Studien zu 'De Vita Pythagorica' des Iamblichos von Chalkis*. Múnich; Leipzig: K. G. Saur. <https://doi.org/10.1515/9783110956498>
- VALLEJO CAMPOS, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta.



# Problems of Hellenistic ethics in Philo of Alexandria and Ambrose

Problemas de ética Helenística en Filón de Alejandría y en Ambrosio

Carlos Lévy

Université Sorbonne-Paris

The debt of Ambrose to Philo is a theme well known by all those who are working on Biblical and patristic themes. Ambrose however mentions him only once, in the *De paradiso*, 8, 39, where he says that the Alexandrine, who in his opinion was unable to understand spiritual issues because of his Jewish sensibility, confined himself in ethics. As it has been demonstrated, especially by SAVON (1977: 13), there are three kinds of Ambrosian works in which a Philonic influence can be found:

1. In the *Exameron* and the *De Iacob* we find occasional borrowings from Philo, especially from the *Probus* in the case of the *De Iacob*;
2. In a few letters, Ambrose deals with *quaestiones* for which he refers to some Philonic passages, in a more or less allusive way. As it has been emphasized by Savon, in this case, the characteristics of the epistolary style were an obstacle for an accurate exegesis of the Philonic themes;
3. Finally, what Savon calls “the five Philonic treatises” *De paradiso*, *De Cain*, *De Noe*, *De Abraham*, and the *De fuga*, for which we will have soon an entirely new edition done by a young French scholar, Camille GERZAGUET (2012).

The question of the access that Ambrose could have to the Philonic corpus is still controverted. The use of an intermediary source, namely Origenes, is generally held as highly speculative. For Savon, it is beyond doubt that Ambrose had a direct access to the Philonic corpus. I prefer to say that it is the most probable hypothesis.

## 1. Methodology

The topic we have chosen to tackle in this paper was studied, in a rather convincing way, with the methods of Quellenforschung and, more recently, with those of reception analysis. The relation of Ambrose and Philo to philosophy can be qualified

as dissymmetric. Ambrose, as it has been demonstrated, especially by MADEC (1974: 340), clearly considered philosophy as an exotic element, by all means inferior to the Bible. Against philosophy Ambrose uses the traditional Roman accusation against not only philosophers, but more generally Greeks, the one of *leuitas*,<sup>1</sup> inconsistency: *opinionibus diuersis philosophorum qui sibi constare non possunt*. As in many other cases of history of ideas, we only can propose conjectural elements, since unfortunately the treatise Ambrose devoted to philosophy – that is at least what we can suppose from its title – *De sacramento regerationis siue de philosophia*, is lost. Philo's position is much more complex, it has been interpreted in different ways, the most famous one being, as it is well known, the definition of philosophy by the Philonic philosophy by NIKIPROWEZKY (1977), as being “la servante de l'Écriture”. Actually for a Philo's reader things are much more complex than it was suggested by the nice simplicity of Nikiprowetzky's expression. The main reason of the Philonic complexity is, as it was demonstrated, especially by RUNIA (1990), the deep nesting of philosophy and theology in a language both coined by the *paideia* and the reading of the Septuaginta. The method that I am going to use now is somewhat different from the precedent ones. I have chosen my point of departure long before Philo and Ambrose, in Hellenistic philosophy and more precisely Hellenistic ethics. The methodology of this research will have three main axes:

1. The first one is the postulate that some major themes of Hellenistic philosophy can have a kind of survival in our two thinkers, and that they can be identified, even if Ambrose was influenced not only by Philo but also by Plotinus, especially in the *De Isaac*, the *De bono mortis*, and the *De Iacob*. P. Hadot rightly spoke about “l'extraordinaire fusion de citations philoniennes, origénierennes et plotiniennes que l'on touve dans un sermon comme le *De Isaac*” (HADOT, 1971: 206). It is true that the presence of Hellenistic philosophy is more discreet, but there is no valuable reason to forget it;
2. The Quellenforschung Ambrose/Philo will be secondary with respect to my main purpose, *i.e* the description of their attitude in front of the themes and methods of Hellenistic philosophy. Actually, if it can be proved with some precision that in many cases Ambrose depends on Philo, it will be an interesting element. But it will be at least as interesting, and not necessarily riskier, to understand why he did not follow the Alexandrine when he could have followed him;
3. Another element of dissymmetry must be taken in consideration. As a Jewish thinker Philo is lonely. We know nothing of his masters and very few things about himself. Actually he had a great influence on Greek fathers, but it was

---

1. *De Noe*, 25, 92.

in great part because many of them identified what he was not, *i.e.* a Christian (RUNIA, 1993; 1995). Ambrose, as a Roman thinker was preceded by Cicero, Seneca and followed by Augustinus, two explicit and recognized relations.

Two main points will be discussed in this lecture: first, doxography, then the relation between immanence and transcendence.

## 2. Doxography: Philo and Ambrose as heirs of Hellenistic philosophy

So we have first to tackle the question of doxography. Physical doxography, since DIELS (1879), and with the recent increase brought by MANSFELD and RUNIA (1997–2017), is a field that we can now consider as well explored. Thinks are much less clear in ethical doxography. M. Giusta's huge and meritorious effort to structure this area of research was almost ineffective, since his book was scarcely read (GIUSTA, 1964–1967). Those who read it without being persuaded by its main thesis often forgot the huge deal of information brought by the Italian searcher. Giusta did not ignore Philo's doxographical themes, but, to the best of our knowledge, nobody tried to compare Ambrose's and Philo's attitudes in relation to Hellenistic doxography about ethics.

On doxographical items thinks are simpler with Ambrose than with Philo. We have only one explicit use of ethical doxography in his treatises, in *De off.* II, 1, 4, where clearly he copies Cicero, *De finibus*, V, 73. However it is necessary to stress some differences in the detail, since MADEC (1974: 172) seems to run a little too fast when he says “il n'y a pas lieu, je pense, de chercher une autre source précise pour expliquer le rappel des opinions d'Épicure, de Zénon et d'Aristote: elles étaient connues de tout honnête homme”. Ambrose does not use the first doxography, that of *Fin.* V, 18 s. much more complete and explicit, where Cicero describes the principle of division defined by Carneades, *i.e.* the necessary coincidence between the first impulse and the *telos* (LÉVY, 1992: 377–444; 1999). He preferred to integrate a kind of abstract of it to his own development. He found it at the end of the Ciceronian dialogue. The main problem however is that Ambrose presents his doxography as being the one of the *uita beata*, while in Cicero it is the doxography of the *telos*, the *finis*. And for Cicero, as it is stressed in the *Tusculans* and also in Seneca,<sup>2</sup> the problem of

---

2. Cicero, *Tusc.*, V, 18 and Seneca, *Ep.* 85, 17: *Illud praeterea iudico observandum, ne duo quae separatim probanda sunt misceamus; per se enim colligitur unum bonum esse quod honestum, per se rursus ad vitam beatam satis esse virtutem. Si unum bonum est quod honestum, omnes concedunt ad beate vivendum sufficere virtutem; e contrario non remittetur, si beatum sola virtus facit, unum bonum esse quod honestum est.*

the *telos* does not coincide exactly with that of happiness. The reading of this pass of the *De officiis* suggests at least one question: could Ambrose have found in Philo some information about teleological doxography, and is there some coincidence between the two authors about the supreme end? Giusta includes Philo among the authors who used the *Vetusta Placita* of ethics, a rather hypothetic list of all the *doxai* on ethical problems, elaborated in his opinion by Arius Didymus. Actually it seems necessary to be a little more careful. There is nowhere in his enormous corpus a clear reference to the names present in the *Carneadia diuisio*. But at the same time we find a very clear allusion to the Epicurean *telos* in *Opif.* 161 (LÉVY, 2000; RUNIA, 2001: 379), with the same Greek terminology that Cicero translated in Latin:

*Certainly the first intercourse of the male with the female has pleasure as its guide. Impregnation and birth take place through its agency. The offspring naturally first feel an affinity to nothing else but it, rejoicing in pleasure and disliking in its opposite, pain. For this reason, babies cry when they are born, feeling pain, it would seem, because of the chill around them. After spending a long time in the extremely warm and fiery location of the womb, they all of a sudden emerge into the air, a chilly and unaccustomed place. It gives them a fright and their cries are the clearest evidence of their distress and the fact that they dislike pain.* 162 *Every living being, they say, strives after pleasure as its most necessary and essential goal, but this applies especially to the human being.*

(transl. D. Runia)

It is true that Ambrose uses the technical expression, *summum bonum*,<sup>3</sup> and mentions explicitly the Epicureans, while Philo does not have the same attitude. At the same time, his context is very different from the one we find in the Alexandrine. There are at least two main differences:

1-while Ambrose integrates the *dissensus* of philosophers to his demonstration, by exposing the various *doxai* as a thematic block, in order to dismiss them, since in his opinion, they were not the inventors, the *protai euretai*, of the true happiness, Philo uses the vocabulary of teleology for his own exegetic process. We have a good example of this conversion in *Decalogo* 73, when he says: τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἔξομοιώσιν (“The goal of happiness is to become like God”). He is here much more audacious than Ambrose. He refers himself to the Platonic *telos*, as defined in the famous so-called digression of the *Theaetetus*,<sup>4</sup> while the bishop, in his Ciceronian imitation, only mentions the classical solutions of the Hellenistic philosophy in his doxography, although he was perfectly aware of the importance of

3. Ambrose, *Off.* II, 1, 4: *Herillus qui audiens ab Aristotele et Theophrasto mirabiliter laudatam esse rerum scientiam, solam eam quasi summum bonum posuit, cum illi eam quasi bonum non quasi solum bonum laudauerint.*

4. Plato, *Theaetetus*, 176 b. On this theme, see REYDAMS-SCHILS (2017).

*omoiōsis*, in Middle and Neo-Platonism. We have another good example of Philo's method in *Spec. leg.* I, 345:<sup>5</sup>

*But we, the scholars and disciples of Moses will not forgo our quest of the Existent, holding that the knowledge of Him is the consummation of happiness. It is also age-long life. The law tells us that all who “cleave to God live, and herein it lays down a vital doctrine fraught with much wisdom”.*

*Epistèmè*, knowledge, the teleologic *doxa* is represented in the Carneadian division by the unorthodox Stoic Herillus who said that everything was indifferent except science, (GUÉRARD 2000 and LÉVY 1980). Here it becomes more a *dogma* than a *doxa*, while the nature of its object is precised: not *rerum scientia* as in Ambrose, but the knowledge of God.

2-thinks are different when Ambrose does not draw his inspiration from Cicero. He still differs from Philo, but on another basis. While, as we have seen, in *Opif.* 162, Philo refers to a natural law, Ambrose interprets the Epicurean *telos* as the wrong perception of a truth represented in the Bible by the patriarch Isaac (*Abr.* II, 11, 85): *nulla enim melior uoluptas quam emendatae gratia conscientiae. Hinc Epicurei traxerunt summum bonum uoluptatem esse.* The *hinc* is especially expressive: Greek philosophy is not only a copy of the Holy Scripture<sup>6</sup> but a degradation of it, here expressed through the mention of Epicureanism. In *Quod deterius* 46 Philo dissociates explicitly Isaac from passions, and especially from pleasure. At the contrary he sees in him, as it is well known<sup>7</sup> the allegory of joy, one of the three “good passions” (*eupatheiai*) of Stoicism. Of course, Ambrose does not ignore this, but he uses the word *gaudium* rather scarcely, preferring to use *laetitia*, which, at least in the Ciceronian vocabulary is a little more ambiguous since it is used both for pleasure as a negative passion and for joy as an *eupatheia*.<sup>7</sup> H. Savon has rightly stressed on the way used by Ambrose to transform the Philonic version of the “Apolog of Prodigos” in the *De sacrificiis*. He says that Ambrose's principle was very simple, to replace philosophic themes by God's word (SAVON, 1977: 324): “il s'agit de remplacer les ‘accessoires’ profanes, c'est-à-dire les themes et les clichés

5. *Spec. I*, 345: ἀλλ' ἡμεῖς γε οἱ φοιτηταὶ καὶ γνῶριμοι τοῦ προφήτου Μωυσέως τὴν τοῦ ὄντος ζήτησιν οὐ μεθισόμεθα, τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ τέλος εὐδαιμονίας εἶναι νομίζοντες καὶ ζωὴν μακραίωνα, καθὰ καὶ ὁ νόμος φησὶ τοὺς προσκειμένους τῷ θεῷ ζῆν ἄπαντας (*Deut.* 4, 4), δόγμα τιθεῖς ἀναγκαῖον καὶ φιλόσοφον. Transl. Loeb Classical Library.

6. On the theme of the anteriority of the Bible, see the remarkable article-synthesis of NODET (2011).

7. On the ambiguity of the term, see Cicero, *Rep.* I, 7: *Quamquam nostri casus plus honoris habuerunt quam laboris neque tantum molestiae, quantum gloriae, maioremque laetitiam ex desiderio bonorum percepimus quam ex laetitia improborum dolorem.*

de la diatribe par les ‘paroles nues’ de l’Ecriture’. In a certain way, the method is the same in the case of the doxography of pleasure. Ambrose does not deny the existence of a philosophy of pleasure, but he refuses to admit that it was a creation of a philosophic genius. Just a misunderstanding of the only truth, the biblical one.

Let us say a word about the doxography of the soul that we find in *De Noe* 92,<sup>8</sup> one of the treatises in which Philo’s influence is recognized to be massive. Though such a doxography is not *stricto sensu* an ethical one, but rather a physical one, its consequences in the field of ethics are clear, as it is demonstrated by the fact that Cicero uses it at length in the first book of *Tusculans* (Cicero, *Tusc.* I, 18–22). The doxography that we find in this treatise is all the more interesting that we have elements of comparison both in Cicero and in Philo. Before entering this problem, it can be useful to remind how close Ambrose seems to be to Philo’s allegorical use of the Stoic description of soul, when in *De Cain* II, 9, 34, he comments Genesis. 4, 15, where it is said that if someone killed Cain, he should be punished seven times.<sup>9</sup> The number 7 is put in relation with the seven sensorial parts of the soul, while reason is presented as the eighth power. We have many Philo’s references to this division (REYDAMS-SCHILS, 2002), and, though the lacunas in the tradition of the *Quaestiones* don’t allow any precise comparison, the idea expressed by Ambrose, that God forbid to kill Caïn, in order to give him time to repent, the recalls the ἀναχώρησιν εἰς μετάνοιαν ἀμαρτημάτων that we find in *Quaest.* II, 13a.

We are not going in the detail of each one of these elements. Ambrose gives a hasty version of precedent doxographies. He only mentions the *doxai* defining soul by a material nature: Critias and Hippocrates, but also the Stoics and Aristoteles, since Tertullian, who is the only other who mentions explicitly Critias, explains that despite appearances, they had a materialistic conception of soul.<sup>10</sup> In his own doxography, Philo has a quite different method: he mentions the *doxai* that defined the *hegemôn nous*, the guiding soul, as a material element, but quickly he dismisses them, and evokes incorporeal *doxai*, among which the *endelechia*. The attitude of Macrobius and Tertullian confirms that there was an aggressive use of doxography in the Christian milieu, with the intention of showing that pagans had an essentially corporeal conception of soul. The best expression of it will be found in *De Isaac*, 2,

8. Ambrose, *De Noe*, 25, 92: *Critias and eius discipuli: sanguinem esse animam dicentes istam utique animam qua uiuimus, quae est sensibilis. Hippocrates tamen etsi Critias non improbavit ingenium sententiae non adquieuit, Aristoteles entelechiam dixit, ignem alii esse uoluerunt.* Cf. Philo, *Somn.* I, 30.

9. Ambrose, *De Cain*, II, 9, 34: *Nunc consideremus qua causa dixerit deus: Omnis qui occiderit Cain septies uindictam exsoluet et qua ratione signum super eum ponitur, ne occidatur parricida, cum prospectum non fuerit, ne innocens occideretur.*

10. Tertullian, *De anima* 5, 5. The material nature of soul is indisputably a Stoic dogma.

3, where even the *doxa* of harmony is reduced to something as trivial as *carnis*.<sup>11</sup> But I must add that in the *De Noe*, Ambrose gets much closer to Philo in his interpretation of *Gen.*, 2, 7, where he uses the main themes of *Quaestio II*, 59 about blood. How can it be said that blood is the spirit (*anima*) of the whole body? For Ambrose, one must understand that spirit and blood are to be distinguished, but spirit can't be effective without blood, since the arteries are the receptacles which host it, which is a Stoic idea.<sup>12</sup> Not only Ambrose quotes the two same verses than Philo, with an inversion, but he gives exactly the same explanation than him. We have here a confirmation of Ambrose's method. When he deals with philosophical topics, in the technical meaning of the expression, he prefers to find his source in doxographical handbooks or in authors having used them, even in the cases when these topics are present in Philo. That does not prevent him to articulate the technical philosophy with the method of the philonic exegesis. Like his source he distinguishes the literal interpretation, in this case the physiological one, and the allegoric meaning, in which blood is said to be the spirit, because the blood of the life is hot and fiery virtue.

As a conclusion about these remarks on doxography, I will evoke the question of scepticism in our two authors. Scepticism, or at least reflexion on scepticism, is an essential element of Philo's thought, prelude, in my opinion, to the first kind of fideism (LÉVY, 2016). The doxography of soul in *De somniis* reaches to the conclusion that the nature of the intellect is *akatalepton*, and in *De ebrietate*, the use of Enesidemus' tropes is an argument for demonstrating that even with education, our life is surrounded with darkness (*Ebr.* 166–206). Philo is deeply interested in the problem of the *diaphônia* of philosophers, integrating it to his own thought, not as a foreign element, but as an essential step in his reflexion. For Ambrose this *dissensus* was a normal consequence of the fact that these thinkers were far from

11. Ambrose, *De Isaac* 4: *non ergo sanguis anima, quia carnis est sanguis, neque armonia anima, quia et huiusmodi armonia carnis est, neque aer anima, quia aliud est flatilis spiritus, aliud anima, neque ignis anima, neque entelechia anima, sed anima est uiuens, quia factus est Adam in animam uiuentem, eo quod insensibile atque exanimum corpus anima uiuificet et gubernet.*

“Therefore the soul is not blood, because blood is of the flesh; nor is the soul a harmony, because harmony of this sort is also of the flesh; neither is the soul air, because blown heath is one thing and the soul something else. The soul is not fire, nor is the soul an entelechy, but the soul is living for Adam, became “a living soul”, since the soul rules and gives life to the body, which is without life or feeling.”

12. Ambrose, *De Noe* 25, 92: *cum enim hoc loco dixerit sanguinem animam, utique significauit aliud esse animam, aliud sanguinem, ut sit animae substantia spiritus uitalis, sed ipsum spiritum uitalem non per se tantum et sine sanguine usum adferre uiuendi, sed commisceri sanguini, quia sunt quae appellantur arteriae uelut receptacula spiritus, quae non solum aerem purum amplectuntur, sed etiam sanguinem, sed minorem longe sanguinis portionem.*

Revelation, and so from the only *ueritas*. For Philo, Revelation does not abolish the interest of philosophic speculation, at the contrary it enhances it, since it gives them a new sense by putting them in the perspective of the revealed truth. Ambrose did an implicit work on language, getting rid of all the vocabulary of scepticism carefully elaborated by Cicero. He uses rarely the words like *adsensus*, *probabile* or even *uerisimile*. There is an interesting passage in the *Exameron*, 2, 1, 3<sup>13</sup> in which he asks his reader to understand what he says *probabiliter* in a way different from the one of philosophers *uerisimilia colligentes*, an equivalent of the Ciceronian *ueri simile anquirere* (*Tusc.*, 4, 47). While for Ambrose the *regula ueritatis*, God's word, is the unique criterion, for Philo God's word is precisely what allows to say that in many of the great philosophical problems no truth can be reached. From this point of view, it is interesting to compare Ambrose's attitude with that of Augustine, who was deeply interested in scepticism, though this interest decreased after the *Contra Academicos*, so that at the end of his life, he adopted in the *Retractationes* to a position which was not essentially different from the one defended by Ambrose.

### 3. The problem of immanentism

For translating *oikeiōsis* (RADICE, 2000), adaptation to nature, Cicero had coined two words, *commendatio* and *conciliatio*, which had no etymological link with the Greek word but expressed the relations of living beings to nature in terms of Roman sociability (LÉVY, 1992: 386–387). It is not the place here to study the evolution of this vocabulary in Latin, we can just see that *conciliatio* and *commendatio* are still present in Seneca, cf letter 121, where also appears the most interesting idea of *caritas sui*,<sup>14</sup> reinforced by Gellius who stressed the concept of *amor*.<sup>15</sup> Lactancius is still in the tradition of Cicero, when he writes in *Diu Inst.* V, 17, 30: *in omnibus*

13. Ambrose, *Exameron* II, 1, 3: *Vos igitur quaeso ut naturaliter aestimare quae dicimus probabiliter ac simplici mente et sedulo ingenio pensare dignemini, non secundum philosophiae traditio-nes et inanem seductionem suasoriae ueri similia colligentes, sed secundum regulam ueritatis, quae oraculis diuini sermonis exprimitur et contemplatione tantae maiestatis fidelium pectoribus infunditur, quia scriptum est: Confirmata me in uerbis tuis: narrauerunt mihi iniusti exercitationes, sed non sicut lex tua, domine.*

14. Ep. 121, 24: *Primum hoc instrumentum <in> illa natura contulit ad permanendum, [in] conciliationem et caritatem sui.*

15. Gellius, *Noct. Att.* XII, 5, 7: 'Natura' inquit 'omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inoleuitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, atque hoc esse fundamentum ratast conseruandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum.

*enim uidemus animalibus quia sapientia carent, conciliatricem sui esse naturam.* Actually the situation is different in Ambrose, where there is only one reference not to the individual but to the social *oikeiōsis*, with a very limited meaning. He writes about the lioness that nature inspires her a maternal instinct:<sup>16</sup> *Haec commendat laenae catulos suos et immitem feram materno mollit affectu.* When some lines after, he expresses a more general point of view, he limits it to *bestiae*, saying that Nature inspire to savage beasts love for their cubs and concern for what it (Nature) has begotten.<sup>17</sup> The world of nature is a perfect organisation, while the humans who are unable to attend God's word are characterized by the bad use of liberty and arrogance. Ambrose, following freely his source, which is for this passage the ninth Homily of Basil, uses great part of the argument that are those of Alexander, Philo's nephew, in the dialogue that bears its name, but not without adding some attenuations. For Alexander, many animals possess *rationalis animae uirtutes*, they have at least a half of the logos, the capacity of reasoning, even if they lack the words to formulate their conclusions.<sup>18</sup> It was not possible for Ambrose to admit this kind of rational continuity between animals and human beings. About the famous case of Chrysippus dog (FLORIDI, 1997), he very cautiously begins by saying: §23 *Exortem rationis canem esse nemo dubitauerit*, in order not to go too far in the direction of scepticism, but at the same time he uses the concept of *naturalis canis eruditio*, which is at least ambiguous. Philo never used the argument of the superiority of animals. He not only refutes harshly the arguments of his nephew, but even in the *De ebrietate*, where without any doubt his source is Enesidem, he omits the trope of the intellectual qualities of the animals, the first one. This is an interesting case in which an argumentation the origin of which was probably Neoacademic, was rejected without any nuance by Philo, but exploited, after attenuation, by Basil and Ambrose. About *oikeiōsis* it must be added that evidently Ambrose knew the semantic equivalence between *conciliare* and *commendare* introduced by Cicero, as we can see in *De Nabuthae* 16, 67: *Fides est quae dona conciliat, humilitas quae oblata commendat.* His originality however resides in the fact of having transferred the meaning of these terms from immanence to transcendence. *Conciliatio* is one central term of Ambrose, who carefully avoids to give it the Hellenistic and Ciceronian meaning. His *conciliatio* has nothing to do with nature, it is an essential aspect of the relation of the human being to God: *conciliare dominum, conciliare domini gratiam* are the most frequent occurrences. In the same way, Ambrose speaks frequently of *commendare nos deo*. About this we can say that, from a Ciceronian and

16. Ambrose, *Exameron VI*, 4, 21.

17. Ambrose, *Exameron VI*, 4, 22.

18. Philo, *Alexander*, 30.

post-ciceronian Latin basis, his method is not very different from the philonicone, since Philo also, at least occasionnally, converted the *oikeiōsis* in a theological concept, by establishing a link between *oikeiōsis* and *omoiōsis* (Lévy, 1998). When, in *De opif.*, 146 he establishes a relation of *oikeiōsis* between the human being and God: he says that every human being, as far as his mind is concerned, is akin to the divine Logos and has come into being as a casting or fragment or effulgence of the entire cosmos. The sense of the *oikeiōsis* is inverted. It means no more the effort of the human being to be in harmony with its nature, but the result of the special status given to mankind in the Creation. The same transformation can be found in *De Plantatione* 54, where he says that the part inherited by God, who possesses everything, are the souls that have a quite close relation to Him, a special *oikeiōsis* to Him. Here there is a semantic network that can't exist in Latin. The concept of *oikeiōsis* was invented by the Stoics, probably as a response to that of *fugè*, the flight from the world, defined by Plato in the *Theaetetus* 176 as becoming similar to God as far as it possible. Initially *oikeiōsis*, the idea of nature as a house, the house of Gods and mankind according a famous Stoic definition, and *fugè*, the idea that the word should be escaped were antagonistic concepts. In Philo's middle-platonism they become complementary, and the *Theaetetus* is explicitly quoted in *De fuga* 63. In Ambrose, the theme of the flight is omnipresent, but without any external reference. When he says in *De Isaac* 3, 6, that to flight is not to abandon the world but to remain in it, while practising virtue, or in *De bono mortis*, 5, 17, that to run away from the evil is to become similar to God, there is no trace neither of Philo nor of immanence of Hellenistic period, against which this flight was defined.

Some words to conclude. Ambrose was not fair with Philo. He thought he was only a moralist, while he often used him for so many allegorical interpretations, in order to build spiritual interpretations. But this is not, or not only the result of a conflict between Judaism and Christianity. In Philo's interpretation, the monotheism meant, thanks to the powers of God, the overtaking of everything that existed before Revelation or will exist after it in the field of spirituality. But for him it was an overtaking that never lost the memory of what it had overtaken. Moreover, it could have a kind of intellectual affinity with it, in a very subtle dialectic. Stoic concepts are, for example, both used and subverted by him. Ambrose's attitude is different. He separates what Philo mixes. He makes a much more radical work on thought and language in order to suppress almost any trace of the Hellenistic naturalism. Philo represents the belief that human thought, and in any case Jewish thought can integrate many contradictory items, Ambrose perpetuates in his own way the Roman idea of an imperial rule founded on *auctoritas*.

## Bibliographic references

- DIELS, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Weidmann.
- FLORIDI, L. (1997). Scepticism and Animal Rationality: the Fortune of Chrysippus' Dog in the History of Western Thought. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79(1), pp. 27–57.  
<https://doi.org/10.1515/agph.1997.79.1.27>
- GERZAGUET, C. (2012). *Ambroise de Milan, 'De fuga saeculi': introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Unpublished PHD. Lyon : Université de Lyon 2.
- GIUSTA, M. (1964–1967). *I dossografi di etica* (2 vol.). Torino: Giappichelli.
- GUÉRARD, CH., (2000). Héritos. (2000). In R. Goulet (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques* (vol. 3). Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique
- HADOT, P. (1971). *Marius Victorinus, sa vie, son œuvre*. Paris : Études Augustiniennes.
- LÉVY, C. (1980). Un problème doxographique chez Cicéron: les indifférentistes. *Revue des Études Latines*, 58, pp. 238–251.
- LÉVY, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: École Française de Rome.
- LÉVY, C. (1998). Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. In C. Lévy (ed.) *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie* (pp. 153–164). Turnhout: Brepols.  
<https://doi.org/10.1484/M.MON-EB.4.000510>
- LÉVY, C. (1999). Permanence et mutations d'un projet aristotélicien: la doxographie morale d'Aristote à Varro. *Methexis*, 12, pp. 35–51. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000322>
- LÉVY, C. (2000). Philon d'Alexandrie et l'épicurisme. In M. Erler and R. Bees (eds.) *Epikureismus in der Späten Republik und der Kaiserzeit* (pp. 122–136). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- LÉVY, C. (2016). De l'epochè sceptique à l'epochè transcendante: Philon d'Alexandrie fondateur du fidéisme. In A.-I. Bouton-Touboul and C. Lévy (eds.) *Scepticismes et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale* (pp. 57–73). Turnhout: Brepols.
- MADEC, G. (1974). *Saint Ambroise et la philosophie*. Turnhout: Brepols.
- MANSFELD, J. and RUNIA, D. (1997–2017). *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer* (4 vols.). Leiden: Brill.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977). *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: Son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004331945>
- NODET, E. (2011) Moïse ou Platon ou ...? *Revue Biblique*, 118 (4), pp. 595–604.
- RADICE, R. (2000). *Oikeiōsis: Richerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla genesi*. Milano: Vita e pensiero.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2002). Philo of Alexandria on Stoic and Platonic Psychology. *Ancient Philosophy*, 22, pp. 125–147. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200222121>
- REYDAMS-SCHILS, G. (2017). 'Becoming like God' in Platonism and Stoicism. In T. Engberg-Pedersen (ed.) *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE* (pp. 142–158). Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/9781316694459.008>
- RUNIA, D. T. (1990). How to read Philo. In *Idem, Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (pp. 185–198). Aldershot: Variorum.
- RUNIA, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: a Survey*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press.

- RUNIA, D. T. (1995) *Philo and the Church Fathers: a Collection of Papers*. Leiden [The Netherlands]: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004312999>
- RUNIA, D. T. (2001). *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Leiden [The Netherlands]: Brill.
- SAVON, H. (1977). *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*. Paris: Études Augustiniennes.

# Hypatia's heterodox scientific teaching

La heterodoxia del magisterio científico de Hipacia

Clelia Martínez-Maza

Universidad de Málaga

The title of this chapter refers to the circumstance that served to rescue the memory of one of Late Antiquity's most renowned women from oblivion. There is no doubt that Alejandro Amenábar's film *Agora* (2009) was instrumental in bringing the philosopher to public attention at a time when virtually nothing was known about her and even academia showed very little interest in her. The particular focus on Hypatia's scientific work has established this facet in contemporary popular imagination as the most characteristic element of her life ((FERNÁNDEZ, 1985; ALIC, 1991; GARCÍA GUAL, 1994; DZIELSKA, 2006). Her scientific vocation was similarly highlighted during the Enlightenment, when she was depicted as a major representative of the victory of reason, an emblem of Greek culture and a symbol of a time when humanity managed to liberate itself from the dogma of faith (DIDEROT, 1751: 282–283; VOLTAIRE, 1767: 283–290; 1770–1772: 138–140; 1860: 382–383; and 1769/1879: 39–42). In parallel with lionising the philosopher, the Catholic Church was excoriated, in particular for its ritual practices, seen as closer to superstition than to the evangelical message (VON MOSHEIM, 1753; MIDDLETON, 1759; PRIESTLEY, 1794; 1819; SMITH, 1990; and MARTÍNEZ-MAZA, 2010: 88–91). In his *Examen important de Milord Bolingbroke*, VOLTAIRE (1767) insisted that her death at the hands of Cyril and his willing executioners, the Christian faithful of Alexandria, was ultimately due to her defence of Greek culture and her ideological principles. In late 18th century England, Edward Gibbon revisited Hypatia's tragic death to illustrate his interpretation of the decline of the Roman Empire in his *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, which began to be published in 1776. Gibbon declared Cyril responsible for the murder, driven by the fanatical superstition of the Christians and his own envy of Hypatia's high standing in Alexandria (GIBBON, 1788).

## 1. The teaching of science as a creative process

To underscore the abyss between irrational religious fanaticism, symbolised for Gibbon by Cyril, and the measure inherent to knowledge, Hypatia's scientific contributions have been heavily emphasised since the Enlightenment; however, rather than helping advance knowledge through scientific production, her work was above all concerned with teaching, through the edition of and commentary on the great mathematical works of the Hellenistic period. In Late Antiquity, editors and commentators flourished, preserving, transmitting and updating great scientific works and facilitating their understanding. Rather than prioritising strict fidelity to the original, these scientists sought through their commentaries to provide versions that would be accessible to students, even if that meant expurgating and simplifying the texts. The quality of the commentaries was so high that scientific authorship was evident in the *scholia*. Such was the case of Hypatia's father, Theon, whose revision of Euclid's treatise on the elements was so highly reputed that it became the most widely-used edition of the textbook until the late 19th century (SWETZ, 1994). Similarly, his daughter provided her students with accessible versions of the great works of mathematics. Her commentary on Diophantus' *Arithmetica* included observations, notes and interpolations that were undoubtedly of great use to her students, given that he was and still is considered one of the most difficult mathematicians from Antiquity.

Of the commentaries through which Hypatia expressed her scientific vocation, the Byzantine encyclopaedia known as the *Suda* records three works: the above-mentioned commentary on Diophantus' *Arithmetica*, one on Apollonius of Perga's *Conics* and one on astronomy (ADLER, 1928–1938: 644). We only have brief reports of these lost works, perhaps incinerated when the Library of Alexandria was burnt during the bloody altercations between pagans and Christians in the early years of Cyril's patriarchate. Some authors have attributed other mathematical works to Hypatia about which nothing more is known: two of these were commentaries on works by Archimedes, the *Dimension of the circle* and his treatise *On the sphere and the cylinder*, and a third was the work of an unknown author on isoperimetric surfaces, which was included in the introduction to Ptolemy's *Almagest* (DEAKIN, 1994).

Hypatia's commentary on Diophantus' *Arithmetica* appears limited to the first six of the thirteen books that comprised the work. Her contributions should be recognised in their due measure; although they are limited to commentaries, they incorporate new problems and alternative solutions. For example, she developed the Diophantine equations, which are algebraic expressions with multiple integer solutions, and also examined quadratic equations. Hypatia's participation in the commentary on Apollonius' work on conic sections (KNORR, 1989) is recorded not only in the *Suda* but also in Socrates Scholasticus' *Historia Ecclesiastica*. Although

Euclid and Archimedes were not unfamiliar with the use of many types of conic section (not only those that were most well-known and calculated at the time – circles – but also ellipses, parabolas and hyperbolas), it was Apollonius of Perga, commented on by Hypatia, who applied them to the study of planetary orbits, which appeared irregular because they did not follow the circular path that was *a priori* assigned to them. Rather than formulating these theoretical premises, Hypatia was responsible for producing an accessible version in eight volumes of Apollonius' work, the value of which would later be acknowledged by astronomers as famous in the 17th century as the English scientist, Edmund Halley, who collected as many Latin and Arabic versions of the treatise as he could with the unsuccessful goal of distinguishing Hypatia's contributions to the original manuscript.

A third work attributed to Hypatia achieved greater scientific renown. This was her participation in the commentary on the mathematical treatise known in its Arabic edition as the *Almagest*; literally, the greatest treatise. The work brings together all Greek mathematical and astronomical knowledge, organised by its author Ptolemy (90–160 A.D.) into thirteen books under the title *Syntaxis Mathematica* (ROME, 1931–1943; PTOLEMY and TOOMER, 1984; and WAITHE, 1987). Without a doubt, this remained the most important work on astronomy until Copernicus' contributions in the 16th century. In this instance, her scientific contribution is explicitly recognised, since at the beginning of the third book, her own father, responsible for editing and writing the commentary on the entire work, stated the following: "Commentary by Theon of Alexandria on Book III of Ptolemy's *Almagest*, edition revised by my daughter Hypatia, the philosopher".

This responsibility revealed Hypatia to be a great scientist because she produced a critical edition that was consistent with the rest of the work which had not been assigned to her, composing a version that was accessible to students and simplifying Ptolemy's text. In addition, her commentary included necessary updates to Ptolemy's astronomical tables, which had become obsolete because he had used the tropical year – the time it takes the sun to return to the same equinox – to calculate the sun's movements, based on the belief that the earth was the fixed centre of the universe (TIHON, 1978). Hypatia proposed a new calculation based on the Sothic year – the time it takes the star Sirius to return to its original starting point – which adds a fraction to the 365 days of the year. The choice of Sirius was due to the star's importance in Egypt, where it was endowed with great symbolic significance because its rising heralded the annual flooding of the Nile and served to regulate the Egyptians' religious calendar. There is also a record of Hypatia's interest in mechanics and technology thanks to the reports contained in the correspondence of her disciple, the bishop Synesius of Cyrene. These letters give accurate instructions for constructing a hydroscope and a plane astrolabe (NEUGEBAUER, 1949; and 1975). We know about the first object, which has been identified as a hydrometer, from

a request sent by Synesius to his teacher Hypatia in 402, in which he describes the device in question:

*The instrument in question is a cylindrical tube, which has the shape of a flute and is about the same size. It has notches in a perpendicular line, by means of which we are able to test the weight of the waters. A cone forms a lid at one of the extremities, closely fitted to the tube. The cone and the tube have one base only. This is called the baryllium. Whenever you place the tube in a liquid, it remains erect. You can then count the notches at your ease, and in this way ascertain the specific gravity of the water.*

(SYNESIOS and FITZGERALD, 1926: epist. 15)

Various applications have been proposed for this device. The most widely accepted hypothesis is that the instrument was associated with Synesius' illness and was used to measure the drug, the salinity of the water he had to drink or the salinity of his urine. A divinatory function has also been proposed for the hydroscope, because anxious about his recovery, Synesius would have used hydromancy to foresee his future. As regards the second object, its construction is described in a letter known by the title *Discourse on Gifts, dedicated to Peonius* (SYNESIOS and TERZAGHI, 1944). From the description given, rather than being an instrument designed for the observation and calculation necessary to establish the position of the stars, planets and the sun or the ascendant sign of the zodiac, it appears to have been an armillary sphere; a three-dimensional, mechanical model of the celestial sphere used to depict the movement of heavenly bodies.

Traditionally, great importance has been accorded to Hypatia's scientific vocation because it was unusual for women to have access to even a rudimentary education and much less to such specialised intellectual circles. But she cannot be considered a symbol of a time in which women achieved great intellectual prestige, or representative of female achievements in the field of science at that time. It is true that it was not common for a woman to receive such a specialised education in philosophy or a scientific discipline, because in the polytheistic environment in which Hypatia was educated and in Christian environments alike, the home was women's quintessential sphere, and child care and housework their paramount responsibility. However, it was not unusual in the intellectual climate of Late Antiquity Alexandria in which she lived (MARTÍNEZ-MAZA, 2009; and WATTS, 2017). Women of high social and economic status did have access to a more specialised education (BAGNALL, 1993: 255-6; MARCONE, 1998: 363-366; CRIBIORE, 2001: 145-147; WATTS, 2006: 187-203), although only if procured by their fathers or husbands, and Hypatia was no exception to this rule (DIXON, 1992; GARDNER, 1998; SALLER, 1999: 193-195; CENERINI, 2002: 20; BERRINO, 2006: 18-20; CALDERÓN and MORALES, 2007; and D'AMELIA, 1997). Her father, the famous Theon, was a reputed mathematician who was able to teach her disciplines that were closed to other women in Alexandria. Furthermore, Hypatia's scientific education was consistent with a characteristic

feature of Neoplatonism in Alexandria: adherents to this philosophical school, the most popular of the time and the one to which Hypatia and her father belonged, believed in educating women. The fundamental aim of this *paideia* was to equip women with sound judgement and prudence, which would also better prepare them for their socially assigned role as wife and mother. In essence, the goal was to endow the *materfamilias* with sufficient rudiments to form her own criteria and attend to domestic matters without constantly needing to consult her husband about daily decisions.

As a result, an education in science can be seen as a tool deployed by the elites to preserve patriarchal structures. Science did not constitute a liberating space for women or a vehicle to express their creative capacity, but “one more tool echoing the ideology of power and the system of collective values” (ALVAR NUÑO, 2017: 190–191).

## 2. Hypatia, a Scientific Philosopher

In recent times, it has been Hypatia's scientific facet that has aroused most interest and admiration, but the ancient sources laid greater emphasis on her work as a philosopher, an occupation that was very much in keeping with her scientific teaching: Hypatia was far from being the only intellectual who incorporated this scientific vocation into her philosophy teaching and taught both philosophy and science. For example, she gave instructions by letter to her disciple, Synesius, the future bishop of Ptolemais, on how to construct an astrolabe, and told him that besides being a scientific instrument, the device would enable his soul to see beyond appearances. We know of other contemporary Alexandrian philosophers who also taught astronomy, such as Olympus and Eustachius. This relationship between science and philosophy was also another feature that defined the essence of the Alexandrian school of philosophy, which developed an aspect of Neoplatonism that rendered an education in science one of its most characteristic elements. While the renowned Academy of Athens promoted theurgy and mystical experience through magical practices as the ideal means to achieve the ultimate purpose of philosophical reflection, union with the One, the Alexandrian school employed scientific education for the same purpose.

According to this latter school, scientific knowledge rather than theurgic practices advocated by the Athenian School was the only way to achieve union with the One (MARINUS and GUTHRIE, 1986: chs. 26, 27; PROCLUS and KROLL, 1965: *In rem publicam*, 1.69.20–71.17; DES PLACES, 1984: 2330–2332; and LIEBESCHUETZ, 2000: 1003–1005). In her teaching, Hypatia reflected the unique approach of the Alexandrian school by combining astronomy and mathematics, on the one hand, with the doctrines of Plato and Aristotle, on the other, while also exploring other ideas such as those of the Pythagoreans (BLUMENTHAL, 1981). The correspondence

of her disciple, Synesius, evidences this interest in Pythagorean mathematics and the close relationship between mathematics, astronomy and philosophy, which sprang from the Platonic tradition (O'MEARA, 1989; and FOWDEN, 2005). In his *Republic*, Plato cites astronomy as one the four disciplines that lead to dialectical and philosophical knowledge (the others being arithmetic, geometry and stereometry). In works such as *Timaeus*, *Laws*, *Phaedrus* and *Republic*, Plato frequently mentions the relationship between astronomical phenomena, ethics and politics, from what would now be considered the perspective of astrology. Besides the pursuit of strictly scientific knowledge, the attention he devotes to the stars also reflects his quest to untangle their political and ethical implications, since knowledge of the stars would enable man to conduct his life according to a rule of action.

In Alexandria, therefore, a mathematical education formed a common part of philosophical instruction (DILLON, 1977; and KINGSLEY, 1995). Ammonius, the director of the school in the city, devoted some of his lessons to the work of one of the most popular Pythagoreans among the Neoplatonists, Nicomachus of Gerasa (MARTÍNEZ-MAZA, 2014a: 229–231). After Ammonius, direction of the philosophical school fell to another mathematician, Eustachius. In addition, the philosopher Olimpiodorus also taught astronomy. Besides being a renowned mathematician, Hypatia's father was also remembered by authors such as Socrates Scholasticus, Hesychius and Theophanes as a philosopher.

The union between science and philosophy unquestionably found a paradigmatic example in Hypatia, who taught her disciples that mathematics and astronomy were simply steps towards a higher knowledge (MARROU, 1989; BREGMAN, 1974; 1990; MARROU, 1989; and BLÁZQUEZ, 2004). This is evidenced in Synesius' letter (SYNESIOS and TERZAGHI, 1944: 1581D-1584A), in which he declares that:

*I desire to light up those astronomical sparks within your soul, and try to raise you to great heights by means of your innate powers. For astronomy is itself a divine form of knowledge, and might become a stepping stone to something more venerable; I consider it a science which opens up the way to ineffable theology. The blessed body of heaven has matter beneath it, and its motion has seemed to the chief philosophers to be an imitation of (universal) mind. And it (astronomy) proceeds to its demonstrations clearly and distinctly, making use of arithmetic and geometry as helpers, disciplines which one can properly call a fixed measure of truth. Therefore, I am offering you a gift, most fitting for me to give and you to receive. A work of my own mind as my most revered teacher bestowed it on me.*

Having detailed the benefits of astronomy applied to philosophical reflection, he describes the astrolabe and its functions. Here, Synesius does not limit himself to enumerating the purely technical attributes of the device, but also stresses the device's philosophical application, since he can use it to educate his gaze.

Thanks to its scientific nature, less committed to or loaded with religious dogma, the Alexandrian school enjoyed a long life, surviving a further century and a half after Hypatia's death. Thus, while the Academy of Athens was closed by imperial mandate in 529, the Alexandrian school of philosophy continued under the direction of a pagan, Ammonius, and his closest collaborator was John Philoponus, a Christian. The Alexandrian school displayed the flexibility necessary to accommodate disparate religious sensibilities and provided a framework for philosophical reflection characterised by coexistence and tolerance (MARTÍNEZ-MAZA, 2009: 331–345).

### 3. The critical Christian gaze: From Science to malign magic

Hypatia's scientific work, which should be recognised in its due measure, was reduced to the category of mere anecdote and interpreted *sui generis* by the contemporary circle of orthodox Christians in order to denounce her as a threat to the entire city. Thus, aspects of her scientific work were twisted by her adversaries so as to depict them as indisputably dangerous elements and justify her brutal murder. Among these aspects was the interest shown not only in astronomy but also and apparently surprisingly in astrology by the Alexandrian scientific circles to which Hypatia belonged. These two disciplines are now viewed as entirely incompatible but ever since Ptolemy's *Tetrabiblos* they had been considered complementary facets of a single discipline devoted to celestial bodies. Thus, Astronomy was seen as the study of the movements of the stars, and astrology, that of the changes these stars wrought on reality. Consequently, it is not surprising that simultaneously with their scientific work, Alexandrian mathematicians also displayed an inclination for astrological divination. Fourth century Alexandria was famous for its seers, who were also considered mathematicians. Thus, Hypatia's father demonstrated a great enthusiasm for astrology, describing in one of his poems the decisive influence the stars exerted on men's temperament, behaviour and mood (HAAS, 1997).

Besides his penchant for interpreting the influence of the stars, Theon was also interested in various other divination practices, to which he devoted several works. In the *Suda*, he is mentioned as the author of treatises on augural techniques such as the interpretation of caws or the influence exerted on the Nile by the movement of the stars, especially Sirius, which as noted earlier was highly symbolic in Egypt.

Hypatia's students also showed a similar preoccupation with astrology and the interpretation of dreams. Notably, Synesius of Cyrene, who would be appointed bishop of Ptolemais, wrote one of the best-known works in the literature on the interpretation of dreams, telling his teacher Hypatia about it in a letter:

*The other work [On dreams] God ordained and He gave His sanction to it, and it has been set up as a thank-offering to the imaginative faculties. It contains an inquiry into the whole imaginative soul, and into some other points which have not yet been handled by any Greek philosopher. But why should one dilate on this? This work was completed, the whole of it, in a single night, or rather, at the end of a night, one which also brought the vision enjoining me to write it. There are two or three passages in the book in which it seemed to me that I was some other person, and that I was one listening to myself amongst others who were present.*

(SYNESIOS and FITZGERALD, 1926: *epist.* 154)

In sum, Hypatia's mathematical and astronomical studies combined with her father's penchant for various divination practices, especially astrology, and the frequent visits he received from Alexandrian astrologers became an effective pretext in the hands of the Catholic hierarchy to formulate a charge against her of engaging in other, more dangerous practices. She was accused of using malign magic against the prefect, Orestes. Hence, all of Orestes' political interventions that displeased the episcopal authority, such as times when the prefect seemed incapable of controlling himself or when an attack was led against the faithful in the Christian community, were attributed to the influence exerted by Hypatia through love spells. Hypatia's behaviour was described in Christian literature as an attack on the entire city (SOCRATES SCHOLASTICUS and MARAVAL, 2007: Socr. HE, 7,1), as illustrated by the writings of the 7th century Coptic bishop, John of Nikiu (JOHN OF NIKIU and CHARLES, 1916: *Chronicle* LXXXIV.87–88):

*And in those days, there appeared in Alexandria a female philosopher, a pagan named Hypatia, and she was devoted at all times to magic, astrolabes and instruments of music, and she beguiled many people through Satanic wiles. And the governor of the city [Orestes] honoured her exceedingly; for she had beguiled him through her magic. And he ceased attending church as had been his custom. And he not only did this, but he drew many believers to her, and he himself received the unbelievers at his house.*

This was a very effective accusation because these illicit rituals were among the practices that were the most harshly penalised by the law. Very severe punishment could be meted out for practising magic; in some cases, offenders even received the death penalty. In addition, the accusation manipulated public opinion: thus, John of Nikiu legitimates the reaction of the Alexandrians who, on hearing of her magical activities, did not hesitate to employ all possible violence to put an end to her.

The criticisms hurled against Hypatia for practising magic are even more surprising given that it was a regular activity in the daily life of any inhabitant of Alexandria. The *Expositio totius mundi* (ROUGÉ, 1966: 36.23–24) notes that the best seers and haruspices were to be found in the Egyptian capital, while in the *Augustan History*, divination was considered a sort of lingua franca in the city,

given its prevalence (SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE and MAGIE, 1921: 8.3–4). I have already mentioned the enthusiasm for astrology and divination shown by Hypatia's father and her disciple, the future bishop of Ptolemais. In addition, Cyril's predecessor as Patriarch of Alexandria, Athanasius, also gave some credence to these practices, attributing them with the capacity to predict coming events despite having criticised pagan oracles in, for example, his biography of Saint Anthony. Furthermore, according to legend, while at the Serapeum of Saqqara, he himself was able to interpret the cawing of crows as foretelling the end of the cult. Ammianus (AMMIANUS and ROLFE, 1950: 15.7.7–9) also noted this patriarch's capacity to predict the future using various oracular, typically pagan procedures, such as observing the flight of birds, in absolute contradiction with the faith he professed and the position he held in the church hierarchy:

*For it was reported that, being highly skilled in the interpretation of prophetic lots or of omens indicated by birds, he had sometimes foretold future events; and besides this he was also charged with other practices repugnant to the purposes of the religion over which he presided.*

The practice of magic and divination was common not only in polytheistic environments but also among Christians, to such an extent that the ecclesiastical authorities initially attempted to prohibit members of the clergy from visiting magi, sorcerers and augurs and punished such behaviour, as reflected in the Alexandrian church's canons. Nevertheless, divination found a niche in the Christian religious universe, legitimised by biblical precedents. The visionary capacity of Christian leaders such as monks and hermits was viewed as being prophetic in a similar way as recorded in the Bible.

Besides this inclination for astrology and divination that the Catholic hierarchy twisted to formulate an accusation of malign magic, Hypatia was also criticised for failing to defend traditional religion at a time when, despite the consequences, her other colleagues at the school engaged themselves fully in the religious confrontation that culminated in the destruction of the Serapeum in Alexandria in 391 (MARTÍNEZ-MAZA, 2009: 293–314; and 2014b). Some Christians were killed during the violence and those responsible sought refuge and accepted forced exile in Athens. However, nothing is known of Hypatia's religious affiliations, or whether she favoured any particular cult, and neither did she show the inclination of other contemporary intellectuals towards theurgy. Her behaviour cannot in any way be described as neutral and much less as extemporaneous. In fact, neither the active involvement in the religious sphere nor the theurgic dimension of philosophical reflection promoted by some of her colleagues was standard practice in the Alexandrian school, in contrast to Athens, which thanks to the Academy's prestige remained the second great philosophical capital of the time (JÁMBLICO and

RAMOS, 1997: *Myst.* 2.11.98, 25.158–159; LEWY, 1978; SHAW, 1995; ATHANASSIADI, 1999: 149–183; and VAN LIEFFERINGE, 1999) and accommodated some of the teachers, adherents of theurgy, who eventually abandoned Alexandria to teach at the Athenian Academy (HADOT, 1978; 1987; 1991; and MARTÍNEZ-MAZA, 2014a).

Not only did Hypatia remain on the sidelines during the violent defence of the Serapeum in Alexandria in 391 (SCHWARZ, 1966; MARTÍNEZ-MAZA, 2002; and MARTÍNEZ-MAZA, 2009: 309–313), but no evidence of conflict between her pagan and Christian disciples has been found, indicating an atmosphere characterised above all by peaceful coexistence. Although brandished by her Christian adversaries as evidence of impious behaviour, Hypatia's detachment from traditional religious practice was a faithful reflection of the Neoplatonic approach so firmly established in the Egyptian capital (AUJOULAT, 1986; BLUMENTHAL, 1993; and SHEPPARD, 2000). The goal was to condemn Hypatia for her lack of religious devotion, although the ultimate reason was neither this nor her intellectual preoccupations; if it had been, identical consideration and criticism would have been meted out to other women with a similarly committed philosophical bent or even more disturbing religious practices than divination, of which she was accused without any substantial evidence. However, these other contemporary women, reputed for their divinatory arts, did not receive similar attention and furthermore, almost nothing is known about them except that they were the wives and/or mothers of philosophers. Such is the case, for example, of Aedesia, who devoted herself to philosophy but was also as the wife and mother of renowned philosophers. Damascius describes her as the best and the most beautiful of all women in Alexandria (DAMASCUS and ZINTZEN, 1967: cod. 242). Despite the intentions of her relative Sirianus, Plutarch's successor in the Academy of Athens, who wished her to marry Proclus, she eventually married Hermeias, a Neoplatonic philosopher who was appointed professor in Alexandria and with whom she would have two sons, Ammonius and Heliodorus, who also became philosophers. After the death of her husband, she took her sons to Athens to complete their education under Proclus, her former betrothed. There, she garnered such respect that the philosophers who admired her virtues were called the *choros ton philosophon* (the chorus of the philosopher).

Similarly, Sosipatra, a Neoplatonic philosopher who lived in the first half of the 4th century and was a professor of philosophy at Pergamos, possessed such a singular talent for theurgy and divination that her predictions enjoyed the same prestige as those of an oracle. According to Eunapius (s.v. *Eustathius*), her prowess in clairvoyance, obtained in a state of trance, was inherited by her son Antoninus, a philosopher in Canopus who was reputed for his divinatory talents in the Egyptian capital, for which he foretold the end of worship of its principal divinity, Serapis. Despite her natural predisposition for the divinatory arts, no criticism is recorded of Sosipatra, and as with Aedesia, all that is remembered of her is that she was married

to a philosopher, Eustathius, and had children. Once she was a widow, Aedesius, the most famous philosopher in the city and disciple of Iamblichus, "loved her, and looked after her and her sons".

A contemporary of Hypatia, the daughter of Plutarch the Younger, Asclepigenia, also forged a career in Athens. Instructed by her father in theurgy and Chaldean magic, the instruments viewed by this Neoplatonic school as the essential route to unity, she assumed responsibility for the school in 430, alongside her brother Hierius and colleague Sirianus. It is noteworthy that a woman whose philosophical teachings accorded an essential role to mysticism and orgiastic and theurgic practices received nothing like the criticism levelled at Hypatia, whose philosophical practice was based on the use of scientific instruments such as mathematics and astronomy and was therefore much less threatening to Christianity than the Athenian Neoplatonic movement (RONCHEY, 1994).

As with Hypatia, these women's education and teaching revolved around philosophy and in their time, they were recognised as major figures in the discipline; however, none of them were condemned in the slightest for their intellectual inclinations because these did not entail abandoning their traditional roles as wives and mothers. On the contrary, their education served as a stimulus for and reinforcement of the intellectual education of their own children and those of the elite in their respective cities. In my opinion, their presence in public life was never considered dangerous because it was always confined to teaching, in contrast to Hypatia's deep involvement in Alexandrian politics.

#### 4. Hypatia in Alexandrian Politics

Everything seems to indicate that the campaign to discredit Hypatia was motivated by reasons unrelated to her religious attitude or her role in the religious scenario of the time. Besides accusations of malign magic, the sources suggest that another strong reason was the patriarch's own personal animosity towards the philosopher. Hesychius attributes Cyril's envy to Hypatia's wisdom and knowledge of astronomy, while in his *Life of Isidore*, Damascius cites envy as the cause of her murder:

*Christianity] was passing by Hypatia's house, and he saw a great crowd of people and horses in front of her door. Some were arriving, some departing, and others standing around. When he asked why there was a crowd there and what all the fuss was about, he was told by her followers that it was the house of Hypatia the philosopher and she was about to greet them. When Cyril learned this he was so struck with envy that he immediately began plotting her murder and the most heinous form of murder at that.*

(DAMASCUS and ZINTZEN, 1967: V<sup>st</sup>. Isid. Fr. 105)

The scene illustrates the prestige that Hypatia enjoyed, and not only in intellectual circles. Her personal and intellectual qualities undoubtedly contributed to her political influence, and this would have been a stronger reason for enmity than her intellectual prowess. Unlike her other colleagues, she had not previously been hounded by the church, and despite being a woman, she had related freely with the city authorities in both the public and private sectors.

The collaboration that Orestes, the maximum civil authority in Egypt, sought with Hypatia was intended to isolate the patriarch, since the violent measures this latter had taken prevented the desired harmony among pagans, Jews and Christians. To achieve this, Orestes needed to unite the greater part of Alexandrians in a contingent opposed to the bishop of Alexandria. In this scenario, it would have been extremely difficult for the more committed pagans, perceived as too fanatical and excessive in their behaviour, to have presented a consensus-based solution supported by all. However, Hypatia could be viewed by all religious groups in the city, including the Christians that she herself had taught, as an excellent negotiator and intermediary with the active forces of Alexandrian society, for several reasons. First, she was a highly prestigious and renowned philosopher. At the time, philosophers often acted as spokespersons for their cities, and thus Hypatia's involvement was consistent with contemporary diplomatic practices (MARTÍNEZ-MAZA, 2014b). Second, she had not actively engaged in the zealous defence of traditional pagan beliefs. She was not a rabid pagan defender of Greek religious practices, and neither she nor her students had participated in the riots that eventually led to the destruction of the Serapeum in Alexandria in 391, twenty years earlier. Third, despite being a pagan, she had good relations with powerful Christians such as her former Christian students, who held positions of responsibility in the imperial administration, and with the imperial prefect himself.

In this mediating role, Hypatia's intellectual prestige served to enhance her political credibility, especially among the ruling class and in intellectual circles, since she exerted great influence on all those who had once been her students. In effect, the bonds created between these young noblemen and their teachers served to obtain all kinds of benefits. It should be recalled that in political relations, it was essential to have contacts in the imperial circle or with court officials in order to more easily overcome the successive hurdles established by the bureaucratic apparatus to avoid an excess of individual petitions (KELLY, 1998; MARTÍNEZ-MAZA, 2014b). Trafficking in influence was so commonplace that blatant requests for favours were accepted without any recrimination whatsoever; similarly, it was not considered inappropriate to mention expected benefits because between members of the elite, this was the natural way to participate in political life. For example, in a letter to Hypatia, Synesius writes that he has sent a brief treatise and an astrolabe as a gift "addressed to a man (Paeonius) who enjoys some influence with the

emperor". Hence, although she did not hold a civil magistracy, Hypatia established a patronage network that extended from the city and imperial courts to citizens who, while not holding public office, undoubtedly belonged to the Alexandrian elite. Besides this patronage network woven from her enduring relationship with former students, Hypatia was committed to public life in the city and had a close relationship with the Roman prefect Orestes, the highest civil authority in Egypt and resident in Alexandria.

The authority conferred on her through these spheres rendered her a significant source of power in the city, free of any influence that might be exercised by the Patriarch of Alexandria, Cyril, and the Christian community (CARRIÉ, 1998). Cyril was unable to attain a similar stature in Alexandria to that of Hypatia, at least when he first became bishop, because his appointment was not only recent but had also transpired in a context of extreme violence (ROUGÉ, 1987; 1990). He was aware of his weakness compared with Hypatia's prestige, and of the threat posed by her alliance with Orestes. It is true that he was supported by a not insignificant group of monks with a substantial capacity for influence who had come from the Nitrian desert and had made themselves known for extreme violence in the capital, but they did not have a recognised status within the church hierarchy. In contrast, the bishop received little support from members of the Alexandrian elite; the sources only cite one name, that of Cyril's faithful ally Hyerax, who was publically flogged after being accused of inciting religious conflict.

As Hypatia was a key piece on the political stage, her assassination was not an inevitable consequence of the strife between Christians and pagans; rather, it was primarily intended to eliminate this symbol of the new alliance between pagans, Jews and Christians, the patriarch's enemy. Socrates Scholasticus illustrates the situation by noting that Hypatia was the lion on the path to reconciliation between bishop and prefect, while Christian authors admitted that Hypatia was the victim of political jealousy. In short, as a compromise solution capable of reconciling the wills of all citizens who desired an end to the violence, Hypatia posed a serious threat to the authority the bishop aspired to wield over the entire Egyptian territory, since his ambition was to command a level of power similar to that of the patriarch of Constantinople. Construction of the image of Hypatia as an heterodox figure even as regards polytheism served to legitimise her murder in a strategy devised by Cyril to establish himself as the sole religious and civil authority in Alexandria.

## Funding

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2014-51946-P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

## Bibliographics references

- ADLER, A. S. (1928–1938). *Suidae Lexicon* (5 vols.). Leipzig: B. G. Teubner.
- ALIC, M. (1991). *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX* (A. Reza, ed.; F. Botton-Burlá, trans.). Madrid: Siglo XXI.
- ALVAR NUÑO, A. (2017). *Cadenas Invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- AMMIANUS and ROLFE, J. C. (1950). *Ammianus Marcellinus. History, Volume I: Books 14–19*. Loeb Classical Library 300 (J. C. Rolfe, trans.). Cambridge [Massachusetts, United States]: Harvard University Press.
- ATHANASSIADI, P. (1999). The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy. In P. Athanassiadi and M. Frede (eds.) *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (pp. 149–183). Oxford: Clarendon Press.
- AUJOULAT, N. (1986). *Le néoplatonisme alexandrin. Hiérocles d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789004320673>
- BAGNALL, R. S. (1993). *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- BERRINO, N. F. (2006). “*Mulier potens*”: realtà femminili nel mondo antico. Gelatina [Lecce, Italy]: Congedo.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.-M. (2004) Sinesio de Cirene, intelectual. La escuela de Hypatia en Alejandría. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 22(1), pp. 403–419.
- BLUMENTHAL, H. (1981). Some Platonist readings of Aristotle. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 27, pp. 1–16. <https://doi.org/10.1017/S0068673500004284>
- BLUMENTHAL, H. (1993). Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity. *Illinois Classical Studies*, 18, pp. 307–325.
- BREGMAN, J. (1974). Synesius of Cyrene. Early Life and Conversion to Philosophy. *California Studies in Classical Antiquity* 7, pp. 55–88. <https://doi.org/10.2307/25010663>
- BREGMAN, J. (1990). Synesius of Cyrene: ‘philosopher’-bishop? *Ancient Philosophy* 10(2), pp. 339–342. <https://doi.org/10.5840/ancientphil199010228>
- CALDERÓN DORDA E. and MORALES ORTIZ, A. (eds.) (2007). *La madre en la Antigüedad: literatura, sociedad y religión*. Madrid: Signifer.
- CARRIÉ, J. M. (1998). Archives municipales et distributions alimentaires dans l’Égypte romaine. In C. Moatti (ed.) *La mémoire perdue. Recherches sur l’administration romaine*, pp. 271–302. [Collection de l’École Française de Rome -243]. Rome: École française de Rome.
- CENERINI, F. (2002). *La donna romana. Modelli e realtà*. Bologne: Il Mulino.
- CRIBIORE, R. (2001). *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400844418>
- D’AMELIA, M. (ed.) (1997). *Storia della maternità*. Bari: Laterza.
- DAMASCIIUS and ZINTZEN, C. (1967). *Damascii Vitae Isidori reliquiae edidit annotationibusque instruxit. Bibliotheca graeca et latina suppletiora*, I (C. Zintzen, ed.) Hildesheim: G. Olms.
- DEAKIN, M. A. B. (1994). Hypatia and her Mathematics. *The American Mathematical Monthly*, 101(3), pp. 234–243. <https://doi.org/10.2307/2975600>
- DES PLACES, E. (1984). Les oracles chaldaïques. In H. Temporini and W. Haase (eds.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 17, 4: Principat, Religion*, pp. 2299–2335. Berlin; New York: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110864397-011>

- DIDEROT, [D.J.]. (1751). Éclectisme. In *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* (Vol. 5, pp. 270–293). Paris: Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand.
- DILLON, J. (1977). *The Middle Platonist 80 B. C. to A. D. 220* (Rev. ed.). Ithaca [New York, United States]: Cornell University Press.
- DIXON, S. (1992). *The Roman Family (Ancient Society and History)*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- DZIELSKA, M. (2006). *Hipatia de Alejandría* (J. L. López Muñoz, trans.). Madrid: Siruela.
- FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G. (1985). La muerte de Hipatia. *Erytehia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 6(2), pp. 269–282.
- FOWDEN, G. (2005). The world-view. In A. K. Bowman, P. Garnsey, and A. Cameron (eds.) *Cambridge Ancient History. XII. The Crisis of Empire, A.D. 193–337* (2nd ed., pp. 521–537). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521301992.022>
- GARCÍA GUAL, G. (1994). El asesinato de Hipatia. Una interpretación feminista y una ficción romántica. *Claves de Razón Práctica*, 41, pp. 61–64.
- GARDNER, J. F. (1998). *Family and Familia in Roman Law and Life*. Oxford: Clarendon Press.
- GIBBON, E. (1788). *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Vol. VI). London: printed for W. Strahan and T. Cadell, in the Strand. MDCCLXXVI-MDCCLXXXVIII [1776–1788].
- HAAS, C. (1997). *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.
- HADOT, I. (1978). *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*. Paris: Études augustinianes.
- HADOT, I. (1987). Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens. In M. Tardieu (ed.) *Les règles de l'interprétation*, pp. 99–122. Paris: Les éditions du Cerf.
- HADOT, I. (1991). The role of the commentaries on Aristotle in the teaching of philosophy according to the prefaces of the Neoplatonic commentaries on the Categories. In J. Annas, H. Blumenthal, and H. Robinson (eds.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume: Aristotle and the Later Tradition*, pp. 175–189. Oxford: Clarendon Press.
- JÁMBLICO and RAMOS JURADO, E. A. (1997). *Jámblico. Sobre los misterios egipcios. Introducción, traducción y notas* (E. A. Ramos Jurado, trans.). Madrid: Gredos.
- JOHN OF NIKIU and CHARLES, R. H. (1916). *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu. Translated from Zotenberg's Ethiopic Text* (R. H. Kroll, trans.). Oxford: Oxford University Press.
- KELLY, C. (1998). Emperors, Government and Bureaucracy. In A. Cameron and P. Garnsey (eds.) *The Cambridge Ancient History, Vol. XIII: The Late Empire, A.D. 337–425* (2nd ed., pp. 337–425). Cambridge: Cambridge University Press.
- KINGSLEY, P. (1995). *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- KNORR, W. R. (1989). *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*. Boston; Basel; Berlin: Birkhäuser. <https://doi.org/10.1007/978-1-4612-3690-0>
- LEWY, Y., and LEWY, H. (1978). *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire* (M. Tardieu, ed.). Paris: Études Augustinianes.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (2000). Religion. In A. Bowman, P. Garnsey, and D. Rathbone (eds.) *The Cambridge Ancient History, Vol. XI: The High Empire, A.D. 70–192* (2nd ed., pp. 984–1008). Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521263351.036>

- MARCONI, A. (1998). Late Roman social relations. In A. Cameron and P. Garnsey (eds.) *The Cambridge Ancient History, Vol. XIII: The Late Empire, A.D. 337–425* (2nd ed., pp. 338–370). Cambridge: Cambridge University Press.
- MARINUS and GUTHRIE, K. S. (1986). *Marinus of Samaria. The life of Proclus, or Concerning of Happiness* (K. S. Guthrie, trans.). Grand Rapids [Michigan, United States]: Phane Press.
- MARROU, H. I. (1989). Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino. In A. Momigliano (ed.) *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, pp. 145–170. Madrid: Alianza Editorial.
- MARTÍNEZ-MAZA, C. (2002). La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 5, pp. 133–152.
- MARTÍNEZ-MAZA, C. (2009). *Hipatia: la estremecedora historia de la última gran filósofa de la Antigüedad y la fascinante ciudad de Alejandría*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- MARTÍNEZ-MAZA, C. (2010). De la théologie à l'anthropologie: utilisation du paganisme gréco-romain dans l'Europe du XVIIIe siècle. In C. Avlami, J. Alvar and M. Romero Recio (eds.) *Historiographie de l'antiquité et transferts culturels. Les histoires anciennes dans l'Europe des XIIIe et XIXe siècles*, pp. 85–98. Amsterdam; New York: Rodopi.
- MARTÍNEZ-MAZA, C. (2014a). Christian Paideia in Early Imperial Alexandria. In L. A. Guichard, J. L. García Alonso, and M. P. de Hoz (eds.) *The Alexandrian Tradition: Interactions between Science, Religion and Literature*, pp. 211–231. Frankfurt; Bern: Peter Lang.
- MARTÍNEZ-MAZA, C. (2014b). Une victime sans importance? La mort de la philosophe Hypatie. In M-F. Baslez (dir.) *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions et violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, pp. 285–310. Paris: Éditions Albin Michel.
- MIDDLETON, C. (1759). *Popery unmask'd: Being the substance of Dr. Middleton's celebrated Letter from Rome: demonstrating an exact conformity between popery and paganism. With an abstract of the Doctor's reply to ... the writer of a popish book, intituled, The Catholic Christian instructed,....* London: printed for G. Keith.
- NEUGEBAUER, O. (1949). The Early History of the Astrolabe. *Studies in Ancient Astronomy IX. Isis: A Journal of the History of Science*, 40, pp. 240–256. <https://doi.org/10.1086/349045>
- NEUGEBAUER, O. (1975). *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Berlin; Nueva York: Springer-Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-61910-6>
- O'MEARA, D. J. (1989). *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIESTLEY, J. (1794). Letters to a Philosophical Unbeliever. In *An answer to Mr. Paine's Age of reason, being a continuation of the Letters to the Philosophers and Politicians of France on the Subject of Religion; and of the Letters to a Philosophical Unbeliever*, pp. 29–33. Northumberland, Town, America; London: Reprinted for J. Johnson in St Paul's Church-Yard, M.DCC. XCV. URL: <https://archive.org/details/answertomrpaines00prijeiala/page/n5>
- PRIESTLEY, J. (1819). Letter to an Unbeliever. In J. T. Rutt (ed.) *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley* (Vol. 4, pp. 317–525) [London: Printed by G. Smallfield, 1817–1832].
- PROCLUS and KROLL, W. (1965). *Proclus. In Platonis Rem Publicam commentarii* (2 Vols.; W. Kroll, ed.). Leipzig: Teubner.
- PTOLEMY and TOOMER, G. J. (1984). *Ptolemy's Almagest* (G. J. Toomer, trans.). London: Duckworth.
- ROME, A. (1931–1943). *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almagest* [3 Vols]. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- RONCHEY, S. (1994). Ipazia, l'intellettuale. In A. Fraschetti (ed.) *Roma al femminile* (M. G. Amadasi and M. P. Gidobaldi, trans.) Roma; Bari: Editori Laterza, pp. 213–258.

- ROUGÉ, J. (1987). Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le Code Théodosien. In J. Poiilloux (ed.) *Alexandrina. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, pp. 339–349. Paris: Les éditions du Cerf.
- ROUGÉ, J. (1966). *Expositio totius mundi et Gentium*. Sources chrétiennes 124. Paris: Édition du Cerf.
- ROUGÉ, J. (1990). La politique de Cyrille d'Alexandria et le meurtre d'Hypatie. *Cristianesimo nella Storia*, 11, pp. 485–504.
- SALLER, R. P. (1999). Pater Familias, Mater Familias and the Gendered Semantics of the Roman Households. *Classical Philology*, 94(2), pp. 182–197. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/270558>. <https://doi.org/10.1086/449430>
- SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE and MAGIE, D. (1921). *Historia Augusta. Volume I*. Loeb Classical Library 139 (D. Magie, trans.). Cambridge [Massachusetts, United States]: Harvard University Press.
- SHAW, G. (1995). *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- SHEPPARD, A. (2000). Philosophy and Philosophical Schools. In A. Cameron, B. Ward-Perkins, and M. Whitby (eds.) *The Cambridge Ancient History, Vol. XIV: Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425–600*, pp. 843–852. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHWARZ, J. (1966). La fin du Sérapéum d'Alexandrie. *American Studies in Papyrology*, 1 [Essays in Honor of C. Bradford Welles], pp. 97–111.
- SMITH, J. Z. (1990). *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- SOCRATES SCHOLASTICUS and MARAVAL P. (2007). *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique. Livre VII* (P. Maraval, trans.). Paris: Les éditions du Cerf.
- SWETZ, F. J. (1994). *Learning Activities from the History of Mathematics*. Portland [Oregon, United States]: J. Weston Walch.
- SYNESIOS and FITZGERALD, A. (1926). *The Letters of Synesius of Cyrene, translated into English with introduction and notes by Augustine Fitzgerald* (A. Fitzgerald, trans.) London: Oxford University Press.
- SYNESIOS and TERZAGHI, N. (1944). *Synesii Cyrenensis opuscula* (N. Terzaghi, ed.). Rome: Polygraphica.
- TIHON, A. (1978). *Le "Petit Commentaire" de Théon d'Alexandrie aux tables faciles de Ptolémée (histoire du texte, édition, critique, traduction)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- VAN LIEFFERINGE, C. (1999). *La théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège: Presses Universitaires de Liège. <https://doi.org/10.4000/books.pulg.701>
- VOLTAIRE (1767). Examen important de Milord Bolingbroke ou le Tombeau du Fanatisme, écrit sur la fin de 1736. In *Oeuvres complètes de Voltaire, Nouvelle Edition* (Vol. 26, pp. 283–290). Paris: Garnier Frères.
- VOLTAIRE (1770–1772). *Questions sur l'encyclopédie* (9 vols.). Paris.
- VOLTAIRE (1860). Lettre XIV – A. M. Covelle, Citoyen de Genève, par M. Baudinet. In *Oeuvres complètes de Voltaire, Nouvelle Edition* (Vol. 19). Paris: Garnier Frères.
- VOLTAIRE (1769/1879). De la paix perpétuelle, par le Doctor Goodheart. *Oeuvres complètes de Voltaire, Nouvelle Edition* (Vol. 28). Paris: Garnier Frères.
- VON MOSHEIM, J. L. (1753). *De rebus christianorum and Constantinum Magnum comentarii*. Helmstadii: apud Christianum Fridericum Weygand. Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000112864&page=1>

- WAITHE, M. E. (ed.) (1987). *Hypatia of Alexandria. A History of Women Philosophers 1/600 BC-500 AD*. Dordrecht [The Netherlands]: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-3497-9>
- WATTS, E. J. (2006). *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520244214.001.0001>
- WATTS, E. J. (2017). *Hypatia. The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.

## **SECTION C**



# Letture scolastiche e trasmissione del testo di Cicerone in epoca antica

School readings and the tradition of Cicero's works in the antiquity

Paolo De Paolis

Università di Verona

Il mio intervento in un volume dedicato a un tema ampio e dalle infinite sfaccettature come quello che stiamo trattando vuole affrontare un argomento che si colloca in una prospettiva più generale, esaminando le modalità con le quali Cicerone è diventato un maestro della lingua e del pensiero retorico e filosofico latino, un *auctor* per eccellenza destinato ad essere un punto di riferimento già nei decenni immediatamente successivi alla sua morte. Per fare questo cercherò di ripercorrere alcuni momenti della sua fortuna in epoca antica, che lo ha portato a divenire, da maestro di oratoria già nel I secolo d.C., maestro di pensiero nella tarda antichità.

L'inizio di questo percorso si colloca, appunto, già negli anni immediatamente successivi alla sua morte, che mostrano un approccio intellettuale e scolastico alla sua figura che appare fortemente condizionato da alcuni fattori che hanno giocato a mettere nell'ombra la parte filosofica della sua opera, a tutto vantaggio delle orazioni e delle opere retoriche. Un primo punto da sottolineare è la polemica politica su Cicerone, che non si esaurisce con la sua morte ma continua, anche se stemperata già da Augusto, che in un famoso capitolo della *Vita di Cicerone* di Plutarco mostra di apprezzarne non solo la dimensione intellettuale ma anche l'amore per la patria:

Πνυθάνομαι δὲ Καίσαρα χρόνοις πολλοῖς ὕστερον εἰσελθεῖν πρὸς ἐνα τῶν θυγατριδῶν· τὸν δὲ βιβλίον ἔχοντα Κικέρωνος ἐν ταῖς χερσὶν, ἐκπλαγέντα τῷ ίματίῳ περικαλύπτειν· ιδόντα δὲ τὸν Καίσαρα λαβεῖν καὶ διελθεῖν ἐστῶτα μέρος πολὺ τοῦ βιβλίου, πάλιν δ' ἀποδιδόντα τῷ μειρακίῳ φάναι λόγιος ἀνήρ, ὡς παῖ, λόγιος καὶ φιλόπατρις.

(PLUTARCO, *Cicero* 49, 5)<sup>1</sup>

---

1. «A quanto ho saputo, dopo molti anni, Cesare andò a fare visita a un nipote da parte di sua figlia; questi ebbe paura di farsi vedere con un libro di Cicerone tra le mani e se lo nascose sotto la toga; ma Cesare se ne accorse, glielo prese e, in piedi, si mise a leggerne un lungo brano, poi lo restituì di nuovo al giovane e disse: "Uomo sapiente, ragazzo mio, sapiente e devoto alla patria" (trad. di B. Mugelli in PLUTARCO, 2000: 589).

Il capitolo seguente, l'ultimo della biografia plutarchea di Cicerone, conclude la narrazione con una sorta di vendetta postuma su Antonio, le cui statue vengono abbattute durante il consolato del figlio di Cicerone.

*Επεὶ μέντοι τάχιστα κατεπολέμησεν ὁ Καῖσαρ Ἀντώνιον, ὑπατεύων αὐτὸς εἰλετό συνάρχοντα τοῦ Κικέρωνος τὸν νιόν, ἐφ’οὗ τὰς τ’ εἰκόνας ἡ βουλὴ καθεῖλεν Ἀντωνίου καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας ἡκύρωσε τιμάς, καὶ προσεψηφίσατο μηδενὶ τῶν Ἀντωνίων ὄνομα Μᾶρκον εἶναι. Οὕτω τὸ δαιμόνιον εἰς τὸν Κικέρωνος οἴκον ἐπανήγεγκε τὸ τέλος τῆς Ἀντωνίου κολάσεως.* (PLUTARCO, Cicero 49, 6)<sup>2</sup>

Gli ultimi due paragrafi della vita plutarchea sembrano così testimoniare una specie di riabilitazione di Cicerone da parte di Augusto, i cui rapporti con l'oratore arpinate sono stati ambigui e complessi: forse Augusto voleva anche sminuire la sua responsabilità per la morte di Cicerone, attribuendola alla sola ferocia del nemico Antonio, visto che Seneca (*clem. 1, 11, 1 in adolescentia caluit, arsit ira, multa fecit ad quae invitus oculos retorquebat*)<sup>3</sup> ricorda che in vecchiaia ripensava malvolentieri ad alcune delle azioni compiute in gioventù.

La polemica su Cicerone, malgrado lo ‘sdoganamento’ augusteo, resta però accesa dopo la sua morte per tutto il I secolo d.C., con *laudatores* e *obtrectatores* (PETZOLD, 1911: 5–71; DEGL’INNOCENTI PIERINI, 2003), che però si focalizzano su argomenti diversi, la grandezza oratoria e retorica per i lodatori, le infelici prove poetiche e le debolezze caratteriali per i critici, senza però trascurare le critiche allo stile ciceroniano. La scuola invece adotta subito Cicerone, al di là delle polemiche sulla sua figura intellettuale, morale e politica, sia come modello di scrittura, adatto anche ai principianti, come afferma Livio in una lettera al figlio riportata da Quintiliano (*inst. 10, 1, 39 Fuit igitur brevitas illa tutissima quae <est> apud Livium in epistula ad filium scripta, legendos Demosthenen atque Ciceronem, tum ita ut quisque esset Demostheni et Ciceroni simillimus*),<sup>4</sup> sia come personalità particolarmente adatta alla retorica, un grande oratore e maestro di retorica, che si prestava a divenire figura esemplare per gli esercizi di retorica, come appare dalle

2. «E poi, subito dopo la sconfitta definitiva di Antonio, Cesare, divenuto console, si scelse come collega il figlio di Cicerone; e fu sotto questo consolato che il senato fece abbattere le statue di Antonio; abolì tutti gli altri onori che gli erano stati concessi e decretò che nessuno degli Antonii potesse più avere il nome di Marco. Così la divinità volle che la famiglia di Cicerone portasse a termine la vendetta contro Antonio» (trad. di B. Mugelli in PLUTARCO, 2000: 589).

3. «In gioventù ebbe il sangue bollente, fu preda di fiammate d’ira, compi molte azioni alle quali non volgeva gli occhi indietro volentieri» (trad. di E. Malaspina in SENECA, 2009: 207).

4. «Il consiglio più sicuro fu quindi la breve frase che <fu> scritta da Tito Livio nella lettera al figlio: “Bisogna leggere Demostene e Cicerone, e poi tutti gli autori che sono molto simili a Demostene e a Cicerone”» (trad. di S. Beta in QUINTILIANO, 2001: 21).

*suasoriae* di Seneca il vecchio, la nr. 6 (*Deliberat Cicero, an Antonium deprecetur*)<sup>5</sup> e la nr. 7 (*Deliberat Cicero, an scripta sua conburat promittente Antonio incolumitatem, si fecisset*).<sup>6</sup> Tutto questo non poteva che mettere in ombra l'aspetto filosofico delle opere ciceroniane, che oltre tutto viene ulteriormente oscurato dalla figura di Seneca, che domina la cultura filosofica di epoca imperiale (e che non era un estimatore di Cicerone); tutto ciò non fa altro che rafforzare l'immagine di Cicerone oratore e lasciare in ombra quella di Cicerone filosofo, che riemergerà faticosamente solo in epoca tardoantica.

Per valutare la costruzione del personaggio Cicerone, possiamo iniziare seguendo dapprima qualche esempio del dibattito nella prima età imperiale. I giudizi su Cicerone negli anni che vanno dalla morte di Cicerone all'età flavio-adrianea non sono unanimi; ad un atteggiamento favorevole di molti intellettuali fa da contraltare un cospicuo numero di critici, superiori anche a quelli di Virgilio, come ci testimoniano le parole che Tacito mette in bocca a Curazio Materno (*dial. 12, 6 Pluris hodie reperies qui Ciceronis gloriam quam qui Vergili detrectent, nec ullus Asini aut Messalae liber tam inlustris est quam Medea Ovidi aut Varii Thyestes*);<sup>7</sup> a questa affermazione segue il giudizio di un altro degli interlocutori del *Dialogus, Apro*, di tendenze moderniste e quindi sfavorevole a Cicerone, che rincara la dose, aggiungendo che l'oratore arpinate sembrava *solutum et enervem* già a Calvo e *fractum atque elumbem* a Bruto, giudizi peraltro condivisi da Apro e riflesso quindi di tendenze che dovevano circolare all'epoca di Tacito

*Satis constat ne Ciceroni quidem obtrectatores defuisse, quibus inflatus et tumens nec satis pressus sed supra modum exultans et superfluens et parum Atticus videretur. Legistis utique et Calvi et Bruti ad Ciceronem missas epistulas, ex quibus facile est deprehendere Calvum quidem Ciceroni visum exsanguem et attritum, Brutum autem otiosum atque diiunctum, rursusque Ciceronem a Calvo quidem male audisse tamquam solutum et enervem, a Bruto autem, ut ipsius verbis utar, tamquam fractum atque elumbem. Si me interroges, omnes mihi videntur verum dixisse.*

(TACITO, *dial. 18, 4–6*)<sup>8</sup>

5. «Cicerone delibera se chieder grazia ad Antonio» (trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA IL VECCHIO, 1988: 161).

6. «Cicerone delibera se bruciare i suoi scritti, avendogli Antonio promesso, in cambio, salva la vita» (trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA IL VECCHIO, 1988: 183).

7. «Al giorno d'oggi troverai più detrattori della gloria di Cicerone che non di quella di Virgilio, e nessun libro di Asinio o di Messalla è così celebre come la *Medea* di Ovidio o il *Tieste* di Vario» (trad. di E. Berti in TACITO, 2009: 25)

8. «Ed è ben noto che nemmeno a Cicerone mancarono dei detrattori, ai quali il suo stile appariva gonfio e tumido, non abbastanza asciutto, ma oltre misura esuberante, sovrabbondante e poco attico. Senz'altro avete letto le lettere di Calvo e Bruto indirizzate a Cicerone, dalle quali è

Capire cosa pensasse Tacito è difficile, ma anche l'estimatore di Cicerone nel *Dialogus*, Messalla, non sembra difenderlo con completa convinzione, visto che pure lui ne critica le debolezze caratteriali in *dial.* 25, 6 e il complesso del suo intervento sulle cause della corruzione dell'eloquenza sembra rivolto a lodare un modello formativo preciceroniano e non quello proposto da Cicerone nel *De oratore* (ROMANO, 2014).

Si è anche molto discusso del silenzio virgiliano su Cicerone (DEGL' INNOCENTI PIERINI, 2003: 3–5) o della possibilità che nella figura di Drance si possa trovare una sorta di caricatura di Cicerone, ma non credo che si possano trarre grandi conseguenze in assenza di dati. In particolare nella descrizione dello scudo di Enea vengono ritratti solo i due protagonisti contrapposti della congiura del 63, Catilina e Catone, senza far menzione di Cicerone.

*Hinc procul addit*

*Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis,  
et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci  
pendentem scopulo Furiarumque ora trementem,  
secretosque pios, his dantem iura Catonem.*

(Verg. *Aen.* 8, 666–670)<sup>9</sup>

Ma Virgilio è un poeta e le sue scelte, anche in una cornice ideologica, sono condizionate dalla valenza poetica dei personaggi che cita: in questa raffigurazione sono poeticamente molto più efficaci le figure di Catilina e Catone che non quella, eventualmente, di Cicerone. Vedremo poi fra poco che in una sorta di rassegna degli eroi della Via Lattea tracciata da Manilio troveremo proprio Cicerone.

Possiamo anche tralasciare una dibattuta espressione di Catullo (49, 6–7 *tanto pessimus omnium poeta / quanto tu optimus omnium patronus*),<sup>10</sup> che è stata interpretata sia come vera lode a Cicerone avvocato, sia come allusione ironica, sia come negazione della qualità di poeta a Cicerone (THOMSON, 1967; THOMSON, 1997: 322–323), mentre una più ampia e complessa interpretazione del carme 49, non sempre convincente, si può trovare ora in MARCINIAK (2018: 130–142).

facile arguire che lo stile di Calvo sembrava a Cicerone esangue e scarno, quello di Bruto lento e spezzettato, e che d'altra parte lo stile di Cicerone non andava a genio a Calvo in quanto languido e privo di nerbo, a Bruto, per usare le sue stesse parole, in quanto fiacco e smidollato. Se si vuol sapere il mio parere, mi sembra che avessero tutti ragione» (trad. di E. Berti in TACITO, 2009: 35)

9. «Di qui più lontano inserisce anche le sedi tartàree, bocche profonde di Dite, e dei delitti le pene, e te, Catilina, a una rupe minacciosa sospeso e tremante di fronte alle Furie, e in disparte i pii, a cui presiede Catone» (trad. di A. Fo, in VIRGILIO, 2012: 373).

10. «Tanto pessimista fra tutti i poeti, quanto tu ottimo fra tutti i patroni» (trad. di A. Fo, in CATULLO, 2018: 99).

I critici molto severi concentrano i loro attacchi sui due punti deboli di Cicerone, che vengono sottolineati anche da personalità a lui non avverse: le infelici esperienze poetiche e i suoi limiti caratteriali, in particolare la eccessiva autostima e la debolezza di fronte alle avversità. Qualche critica però tocca però anche il versante oratorio, su cui si accaniscono soprattutto Asinio Pollione e il figlio Asinio Gallo. Pollione viene raffigurato dalle nostre fonti come nemico giurato di Cicerone

*Nam quin Cicero nec tam timidus fuerit ut rogaret Antonium, nec tam stultus ut exorari posse <eum> speraret, nemo dubitat, excepto Asinio Pollione, qui infestissimus famae Ciceronis permansit.* (SENECA sr., suas. 6, 14)<sup>11</sup>

Le critiche dei due Asinii non risparmiano l'attività oratoria dell'Arpinate:

*Transeo illos qui Ciceroni ac Demostheni ne in eloquentia quidem satis tribuunt: quamquam neque ipsi Ciceroni Demosthenes videatur satis esse perfectus, quem dormitare interim dicit, nec Cicero Bruto Calvoque, qui certe compositionem illius etiam apud ipsum reprendunt, nec Asinio utriusque, qui vitia orationis eius etiam inimice pluribus locis insecuntur.* (QUINTILIANO, inst. 12, 1, 22)<sup>12</sup>

Critiche all'oratoria ciceroniana dovevano essere contenute anche nell'opera in più libri in cui Gallo cercava di dimostrare la superiorità del padre sull'Arpinate (Plinio, epist. 7, 4 *Legebantur in Laurentino mihi libri Asini Galli de comparatione patris et Ciceronis*),<sup>13</sup> confutata poi dall'imperatore Claudio (Svetonio, Claud. 41, 3 *Composuit [...] Ciceronis defensionem adversus Asini Galli libros satis eruditam*).<sup>14</sup> Ma abbiamo già visto sopra che anche Apro nel *Dialogus tacitiano* non esita a

11. «Per cominciare, a nessuno è venuto il dubbio che Cicerone fosse tanto pusillanime da chieder grazia ad Antonio o tanto sciocco da sperare d'ottenerla; fa eccezione il solo Asinio Pollione che continuò a mostrarsi acerrimo avversario anche della sua fama» (trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA IL VECCHIO, 1988: 171).

12. «E non voglio parlare di coloro che non attribuiscono a Cicerone e Demostene nemmeno i meriti che spettano alla loro eloquenza – anche se, agli occhi dello stesso Cicerone, nemmeno Demostene sembra sufficientemente perfetto (egli dice infatti che, di tanto in tanto, Demostene dormicchia), e per quanto nemmeno lo stesso Cicerone sembra perfetto a Bruto e Calvo, che anche in sua presenza biasimano apertamente il modo di disporre le parole all'interno della frase, né tanto meno ai due Asinii, che in molti passi attaccano i suoi difetti in modo palesemente ostile» (trad. di S. Beta in QUINTILIANO, 2001: 273). L'atteggiamento negativo di Calvo e Bruto nei confronti dell'oratoria ciceroniana viene sottolineato da Apro nel già ricordato passo del *Dialogus tacitiano*.

13. «Mi leggevano nella mia villa di Laurento degli scritti di Asinio Gallo, nei quali egli paragona il proprio padre a Cicerone» (trad. di L. Rusca in PLINIO IL GIOVANE, 2000: 533).

14. «Scrisse [...] una *Difesa di Cicerone contro i libri di Asinio Gallo*, alquanto dotta» (trad. di F. Casorati in SVETONIO, 2008: 339).

criticare le capacità oratorie di Cicerone e l'attacco più violento lo troviamo in *dial. 22–23*:

*Ad Ciceronem venio, cui eadem pugna cum aequalibus suis fuit, quae mihi vobiscum est: illi enim antiquos mirabantur, ipse suorum temporum eloquentiam anteponebat. Nec ulla re magis eiusdem aetatis oratores praecurrit quam iudicio. Primus enim excoluit orationem, primus et verbis delectum adhibuit et compositioni artem; locos quoque laetiores adtemptavit et quasdam sententias invenit, utique in iis orationibus, quas senior iam et iuxta finem vitae composuit, id est postquam magis profecerat ususque et experimentis didicerat quod optimum dicendi genus esset. Nam priores eius orationes non carent vitiis antiquitatis: lentus est in principiis, longus in narrationibus, otiosus circa excessus; tarde commovetur, raro incalescebit; pauci sensus apte et cum quodam lumine terminantur. Nihil excerpere, nihil referre possis, et velut in rudi aedificio firmus sane paries et duraturus, sed non satis expolitus et splendens. Ego autem oratorem, sicut locupletem ac lautum patrem familiae, non eo tantum volo tecto tegi quod imbre ac ventum arceat, sed etiam quod visum et oculos delectet, non ea solum instrui supellectile quae necessariis usibus sufficiat, sed sit in apparatu eius et aurum et gemmae, ut sumere in manus et aspicere saepius libeat. Quaedam vero procul arceantur ut iam obliterata et olentia; nullum sit verbum velut rubigine infectum, nulli sensus tarda et inertis structura in morem annalium componantur; fugitet foedam et insulsam scurrilitatem, variet compositionem, nec omnes clausulas uno et eodem modo determininet.*

*Nolo inridere “rotam Fortunae” et “ius verrinum” et illud tertio quoque sensu in omnibus orationibus pro sententia positum “esse videatur”. Nam et haec invitus rettuli et plura omisi, quae tamen sola mirantur atque exprimunt ii qui se antiquos oratores vocant.*

(TACITO, *dial. 22–23*)<sup>15</sup>

15. «Vengo a parlare di Cicerone, che sostenne con i suoi contemporanei la stessa battaglia che io sostengo con voi; quelli infatti ammiravano gli antichi, lui preferiva l'eloquenza dei suoi tempi. E in nessun'altra cosa sovrasta gli oratori della sua generazione come nella capacità di giudizio. Fu infatti il primo a perfezionare lo stile del discorso, il primo a curare la scelta del lessico e a ricercare un'artistica disposizione delle parole; tentò anche qualche passaggio un po' più fiorito, ed escogitò alcune battute ad effetto, specie in quelle orazioni che compose da vecchio e verso la fine della sua vita, vale a dire dopo che aveva maggiormente affinato le sue capacità, e con la pratica e l'esperienza aveva imparato quale fosse la migliore maniera di esprimersi. Infatti le sue prime orazioni non sono immuni dai difetti dell'antica eloquenza: è lento negli esordi, troppo lungo nell'esposizione dei fatti, prolissi nelle digressioni; è poco pronto a commuoversi, si scalda raramente; poche frasi si concludono in maniera appropriata e con qualche battuta scintillante. Non c'è niente che tu possa trascigliere e portar via con te; è come una costruzione rustica, le cui pareti sono senza dubbio solide e stabili, ma non abbastanza rifinite e appariscenti. Ma io voglio che l'oratore, come un padrone di casa ricco e distinto, sia coperto da un tetto che non serva soltanto come riparo dalla pioggia e dal vento, ma che sia anche in grado di appagare la vista e gli occhi; e non sia fornito soltanto di quegli arredi sufficienti per le necessità d'uso, ma nel suo corredo vi siano anche oro e pietre preziose, cosicché possa essere un piacere prenderle

Nelle prime frasi Apro mette in luce gli aspetti positivi dell'oratoria ciceroniana e anzi si paragona a lui, perché anche Cicerone dovette combattere contro chi prediligeva l'oratoria antica; ma è in fondo solo un espediente retorico, per evitare l'accusa di avere una posizione negativa preconcetta, in quanto subito dopo passa a elencare i suoi vizi, in parte contraddicendo quello che ha appena detto. Apro afferma infatti che il primo Cicerone era affatto dagli stessi vizi dell'oratoria antica, come l'andamento lento, la lunghezza e la prolissità, riprendendo un argomento che veniva spesso usato per le *Verrine* (PIACENTE, 2014: 39–43); vengono anche rimproverati lo scarso *pathos* (questa è un'osservazione in po' singolare perché invece il gusto per il patetico era considerato una delle qualità di Cicerone) e l'assenza di ornato (con il paragone delle case solide e ben costruite ma prive di qualunque ornamento estetico). Queste critiche e l'accenno al linguaggio vecchio e arrugginito (*nullum sit verbum velut rubigine infectum*), se riferito a Cicerone, sembrano appunto in contrasto con quanto detto poco prima (*primus enim excoluit orationem, primus et verbis dilectum adhibuit et compositioni artem*), ma questo apprezzamento era rivolto alle ultime orazioni di Cicerone, con una frase (*utique in iis orationibus, quas senior iam et iuxta finem vitae composuit, id est postquam magis profecerat usuque et experimentis didicerat quod optimum dicendi genus esset*) che credo debba essere intesa in maniera letterale per l'indicazione dei suoi ultimi anni di vita e dunque riferita alle *Filippiche*, che vengono così contrapposte alle *Verrine*, di cui viene subito dopo messa alla berlina l'infelice espressione *ius Verrinum* (*Verr.* II 1, 121 *negabant mirandum esse ius tam nequam esse Verrinum*).<sup>16</sup> In questo modo Apro dà un giudizio in controtendenza rispetto alle preferenze scolastiche, che, come vedremo fra poco, anteponevano *Verrine* e *Catilinarie* alle *Filippiche*.

Un altro punto caro agli *obtrectatores Ciceronis* è costituito dalle infelici espressioni poetiche, sulle quali i giudizi sono spietati. Si distingue in questa feroce critica la pseudosallustiana *Invectiva in Ciceronem*, che contiene due citazioni di versi

---

fra le mani e ammirarle di continuo. Eviti allora certi modi di espressione ormai caduti nel dimenticatoio e irranciditi; non si conceda nessuna parola, per così dire, corrosa dalla ruggine, nessuna frase dalla costruzione fiacca e pesante al modo degli annali; rifugga la volgare e insulsa scurrilità, vari la disposizione delle parole, non concluda ogni periodo con un'unica medesima cadenza. Non intendo deridere espressioni come *rota Fortunae e ius verrinum*, e quella formula che ricorre ogni tre frasi in tutte le orazioni, posta a mo' di chiusa sentenziosa, *esse videatur*. Anche queste le ho citate controvoglia, e ne ho tralasciate molte altre, che sono tuttavia le sole a essere ammirate e imitate da quelli che si fanno chiamare oratori all'antica» (trad. di E. Berti in TACITO, 2009: 43–45).

16. «Dicevano che non c'era da meravigliarsi se la giustizia di Verre era così cattiva come il brodo di verro» (trad. di F. Bellardi in CICERONE 2002: 583). Le *Verrinae* furono scritte nel 70 a.C. e segnano quindi l'inizio dell'oratoria matura di Cicerone; la seconda espressione criticata, *rotam Fortunae*, proviene dal capitolo 22 della *In Pisonem*, orazione del 55 a.C.

ciceroniani e quattro allusioni ai suoi *carmina*, tutte rivolte a evidenziare la vanità dell'Arpinate e le sue scarse qualità poetiche (si tratta molto probabilmente di un prodotto scolastico di qualche decennio posteriore alla morte di Cicerone, concentrato proprio sulla critica letteraria alle opere dell'Arpinate, come ha da tempo mostrato CANFORA, 1984). Anche nel già ricordato *Dialogus tacitiano* Apro liquida con disprezzo i tentativi poetici ciceroniani (*dial. 21, 6 [Caesar et Brutus] fecerunt enim et carmina et in bibliothecas rettulerunt, non melius quam Cicero, sed felicius, quia illos fecisse pauciores sciunt*).<sup>17</sup> Un'altra dura critica alla poesia ciceroniana si può trovare nei versi 114–126 della *Satira X* di Giovenale:

*Eloquium ac famam Demosthenis aut Ciceronis  
incipit optare et totis quinquatribus optat  
quisquis adhuc uno parcam colit asse Minervam,  
quem sequitur custos angustae vernula capsae.  
Eloquo sed uterque perit orator, utrumque  
largus et exundans leto dedit ingenii fons.  
Ingenio manus est et cervix caesa, nec umquam  
sanguine causidici maduerunt rostra pusilli.  
'O fortunatam natam me consule Romam':  
Antoni gladios potuit contemnere, si sic  
omnia dixisset. Ridenda poemata malo  
quam te, conspicuae divina Philippica famae,  
volveris a prima quae proxima.*<sup>18</sup>

Giovenale cita il famigerato *o fortunatam natam me consule Romam!* (FPL, 2011: 164 fr. 12) come esempio di cattiva poesia, pur se in un contesto elogiativo, nel quale Cicerone viene considerato accanto a Demostene come il culmine dell'oratoria, sostenendo che mai un verso come questo avrebbe causato la miserevole fine di Cicerone, che morì invece per la 'divina' seconda *Filippica*; va notato al riguardo che proprio nella medesima orazione (*Phil. 2, 20*) Cicerone si difende dall'ironia

17. «[Cesare e Bruto] scrissero infatti anche delle poesie e le affidarono alle biblioteche, non migliori di quelle di Cicerone, ma dell'esito più fortunato, perché sono in meno a sapere che le hanno scritte (trad. di E. Berti in TACITO, 2009, 41/43).

18. «L'eloquenza e la gloria di Demostene o Cicerone comincia a desiderarla, e la desidera per tutte le Quinquatrie, chiunque ancora veneri, con un solo asse, una parsimoniosa Minerva, e sia seguito da uno schiavetto custode della piccola cartella. Ma proprio dall'eloquenza furono rovinati entrambi gli oratori, entrambi li consegnò alla morte la profonda e copiosa fonte del loro ingegno. All'ingegno furono mozzate le mani e la testa; avvocatucci da niente, invece, non hanno mai bagnato i rostri del loro sangue. "O Roma fortunata, nata sotto il mio consolato": delle spade di Antonio avrebbe potuto farsi beffe, se avesse detto ogni cosa a questo modo. Preferisco versi ridicoli a te, divina *Filippica* dall'illustre fama, che ti srotoli dopo la prima» (trad. di B. Santorelli in GIOVENALE, 2011: 159).

che Antonio aveva fatto a proposito di un altro suo verso poco apprezzato (*FPL*, 2011: 164 fr. 11 *cedant arma togae, concedat laurea laudi*)<sup>19</sup> nell'orazione di risposta alla prima *Filippica*, scritta peraltro con l'aiuto del retore Sesto Clodio. La valutazione negativa della poesia ciceroniana diventa così quasi proverbiale, come ci mostra un epigramma di Marziale, che prende di mira un personaggio che possiede vari vizi comuni a personaggi famosi, fra i quali viene compreso Cicerone per la cattiva poesia (*epigr.* 2, 89, 4–5 *Carmina quod scribis Musis et Apolline nullo, / laudari debes: hoc Ciceronis habes*).<sup>20</sup>

Il tema delle prove poetiche ciceroniane è però un argomento delicato anche per i suoi estimatori, che si trovano in evidente imbarazzo di fronte ad esse, come appare dalle valutazioni negative di Seneca sr. (*exc. contr.* 3, *praef.* 8 *Ciceronem eloquentia sua in carminibus destituit*)<sup>21</sup> e di Quintiliano (*inst.* 11, 1, 24):

*In carminibus utinam pepercisset, quae non desierunt carpere maligni:  
"cedant arma togae, concedat laurea linguae"*  
et  
*"o fortunatam natam me consule Romam!"*  
*et Iovem illum a quo in concilium deorum advocatur, et Minervam quae artes eum edocuit: quae sibi ille secutus quaedam Graecorum exempla permiserat.*<sup>22</sup>

La scarsa considerazione per la poesia ciceroniana giunge sino alla scolastica tarda, se consideriamo il giudizio poco favorevole dello scoliasta bobbiese (*Schol. Bob., pro Sestio* 123 [p. 137, 12–13 Stangl] *Manifestum est amatorem poeticae rei Tullium fuisse, quamvis ad oratoriam, qua maxime praestitit, non videatur in versibus par sui fuisse*).<sup>23</sup> Nettamente in controtendenza è invece Plutarco, che arriva a definirlo “il migliore dei poeti romani” (*Cic.* 2, 3 *Προϊὼν δὲ τῷ χρόνῳ καὶ ποικιλώτερον*

19. «Cedano l'armi alla toga, si ritiri l'alloro innanzi alla gloria civile» (trad. di L. Ferrero e N. Zorzetti, in *CICERONE*, 1974: 627).

20. «Scrivi poesie che non sono ispirate né dalle Muse, né da Apollo: meriti lode, perché hai il vizio di Cicerone» (trad. di G. Norcio in *MARZIALE*, 2013: 224).

21. «La sua eloquenza disertava Cicerone quando si metteva a far versi» (trad. di A. Zanon Dal Bo in *SENECA IL VECCHIO*, 1986: 145).

22. «Sarebbe stato meglio se si fosse risparmiato simili autoelogi nelle poesie: ecco i versi che i malevoli non hanno mai smesso di criticare: "che le armi cedano davanti alla toga, che l'alloro ceda davanti all'eloquenza" e "O Roma, fortunata per essere nata durante il mio consolato". E ancora il riferimento a Giove che lo chiama nel concilio degli dèi, oppure quello a Minerva che gli ha insegnato l'arte oratoria – tutte bizzarrie che egli si era permesso sulla scorta di alcuni esempi dei poeti greci» (trad. di S. Beta in *QUINTILIANO*, 2001: 127).

23. «È evidente che Tullio è stato un grande appassionato di poesia, sebbene non sembra che nei versi sia stato pari all'oratoria, nella quale soprattutto eccelse» (trad. mia).

ἀπτόμενος τῆς περὶ ταῦτα μούσης, ἔδοξεν οὐ μόνον ρήτωρ, ἀλλὰ καὶ ποιητὴς ἄριστος εἶναι Ρωμαίων),<sup>24</sup> considerazione che Cicerone si sarebbe guadagnato nel tempo insieme a quella di grande oratore.

La critica moderna apprezza di più la poesia ciceroniana, quanto meno da un punto di vista versificatorio e per il ruolo che essa ebbe nella evoluzione della poesia latina, ma nell'antichità il giudizio sembra essere stato sostanzialmente negativo, senza distinzioni apprezzabili fra ciceroniani e anticiceroniani.

L'altro aspetto preso di mira dai detrattori è quello della debolezza di carattere di Cicerone, che possiamo vedere già in Asinio Pollione, con accenti che si ritrovano poi anche in Seneca; Asinio giungeva a rimproverare a Cicerone anche una morte poco eroica, come attesta Seneca:

*Pollio quoque Asinius, qui Verrem Ciceronis reum fortissime morientem tradidit, Ciceronis mortem solus ex omnibus maligne narrat; testimonium tamen quamvis invitus plenum ei reddidit. ASINI POLLIONIS. "Huius ergo viri tot tantisque operibus mansuris in omne aevum praedicare de ingenio atque industria super<vacuum est>. Natura autem atque Fortuna pariter obsecuta est ei, <si> quidem facies decora ad senectutem prosperaque permansit valetudo, tum pax diutina cuius instructus erat artibus contigit. Namque ad priscam severitatem iudiciis exactis maxima noxiorum multitudo provenit, quos obstrictos patrocinio incolumes plerosque habebat. Iam felicissima consulatus ei sors petendi et gerendi magna munera deum, consilio industriaque: utinam moderatius secundas res et fortius adversas ferre potuisset! Namque utraeque cum evenerant ei, mutari eas non posse rebatur. Inde sunt invidiae tempestates coortae gravissimae, eo certiorque inimicis adgrediendi fiducia; maiore enim simultates adpetebat animo quam gerebat. Sed quando mortalium nulli virtus perfecta contigit, qua maior pars vitae atque ingenii stetit, ea iudicandum de homine est. Atque ego ne miserandi quidem exitus eum fuisse iudicarem, nisi ipse tam miseram mortem putasset".*

(SENECA sr., *Suas.* 6, 24)<sup>25</sup>

24. «Andando avanti negli anni si dedicò a questa musa con grande versatilità, e fu considerato dai Romani il migliore non solo come oratore, ma anche come poeta» (trad. di B. Mugelli in PLUTARCO, 2000: 357).

25. «Perfino Asinio Pollione, che descrisse e sottolineò il coraggio col quale affrontò la morte Verre, l'accusato di Cicerone, e solo fra tutti narrò con malevolenza la morte di lui, gli rese, sia pure a malincuore, piena giustizia. ASINIO POLLIONE. "Di quest'uomo che tante opere grandi faranno ricordare nei secoli è inutile celebrare il genio e l'attività. Natura e Fortuna lo favorirono egualmente, se fino alla vecchiaia il suo aspetto rimase bello e la sua salute fiorente; e visse in un'epoca di pace per la quale aveva le qualità adatte; perché la giustizia amministrata con l'antica severità gli fece incontrare un gran numero di rei ch'egli legava a sé difendendoli e quasi sempre salvandoli; ebbe anche la felicissima sorte di raggiungere il consolato e d'esercitarlo con la saggia risolutezza che gli dei gli vollero largire. E gli avessero fatto anche il dono d'una maggior moderazione nelle vicende prospere e d'una maggior fortezza nelle avverse! Invece, nell'una e nell'altra sorte, pensava ch'essa non dovesse mutar mai. Di là le grandi ire susciteate contro di lui

Alcune espressioni di Pollione, come *Utinam moderatius secundas res et fortius adversas ferre potuisset!*, riecheggiano poi nel famoso ritratto che Seneca<sup>26</sup> offre di Cicerone nel capitolo V del *De brevitate vitae*, teso a negargli la qualifica di *sapiens* per via della sua incapacità di sopportare con fermezza le sventure e le disgrazie dell'esistenza.

*M. Cicero inter Catilinas, Clodios iactatus Pompeiosque et Crassos, partim manifestos inimicos, partim dubios amicos, dum fluctuatur cum re publica et illam pessum euntem tenet, novissime abductus, nec secundis rebus quietus nec adversarum patiens, quotiens illum ipsum consulatum suum non sine causa sed sine fine laudatum detestatur! Quam flebiles voces exprimit in quadam ad Atticum epistula iam victo patre Pompeio, adhuc filio in Hispania fracta arma reforente! "Quid agam" inquit "hic, quaeris? Moror in Tusculano meo semiliber". Alia deinceps adicit, quibus et priorem aetatem complorat et de praesenti queritur et de futura desperat. Semiliberum se dixit Cicero: at mehercules numquam sapiens in tam humile nomen procedet, numquam semiliber erit, integrae semper libertatis et solidae, solutus et sui iuris et altior ceteris. Quid enim supra eum potest esse, qui supra fortunam est?*

(SENECA, dial. 10, 5, 1-3)<sup>27</sup>

---

dall'invidia e una maggior fiducia degli avversari nell'attaccarlo; perch'egli era più coraggioso nel provocare le animosità che nel reagirvi. Ma dal momento che a nessun mortale è toccata in sorte una virtù perfetta, il giudizio su d'un uomo va fondato sulla parte migliore della sua vita e del suo ingegno. E per conto mio non riterrei necessario compiangere neppur la sua fine, s'egli non avesse ritenuto cosa tanto degna di compianto la morte». (trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA IL VECCHIO, 1988: 179). L'ingeneroso giudizio di Pollione è contraddetto dal racconto della morte di Cicerone in Livio, conservato da Seneca sr., suas. 6, 17 (si veda anche 6, 22 *omnium adversorum nihil ut viro dignum erat tulit praeter mortem*, «nessuna di tutte queste avversità seppe sopportare da uomo, tranne la morte», trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA IL VECCHIO, 1988: 177), che, pur mantenendo comunque il giudizio sull'incapacità di Cicerone nel sopportare sventure e dolori, gli riconosce però un atteggiamento dignitoso e virile di fronte alla morte (DEGL'INNOCENTI PIERINI, 2003: 9 n. 28).

26. La bibliografia sull'atteggiamento di Seneca nei confronti di Cicerone è molto ampia e mi limito a rinviare al recente lavoro di R. DEGL'INNOCENTI PIERINI (2018) con la sua aggiornata bibliografia.

27. «Marco Cicerone, sballottato fra i Catilina e i Clodii da una parte, i Pompei e i Crassi dall'altra, quelli nemici aperti, questi dubbi amici, in balia dei flutti insieme allo stato, che cercava di tenere a galla, incapace di starsene quieto nella buona fortuna e di sopportare la cattiva, quante volte maledice quel suo consolato lodato non senza ragione ma senza fine! Che geremiadi fa sentire in una lettera ad Attico, dopo la sconfitta di Pompeo padre, mentre il figlio rinfocolava in Spagna le armi infrante! «Vuoi sapere» scrive «che faccio? Me ne sto nel mio podere di Tuscolo, mezzo libero.» Aggiunge poi altre parole, piangendo il passato, lagnandosi del presente, disperando dell'avvenire. Mezzo libero si diceva Cicerone: ma perdio mai il saggio si abbasserà a una tale denominazione, mai sarà mezzo libero, sempre in possesso di una libertà intera e piena, senza vincoli e padroni e più in alto di tutto. Che può esserci al di sopra di uno che è al di sopra della fortuna?» (trad. di A. Traina in SENECA, 1997: 53).

Le opinioni negative sono però superate da un gran numero di giudizi positivi, tutti concentrati sulle grandi capacità oratorie di Cicerone, come quelli di Vitruvio (*9 praef. 17 Item plures post nostram memoriam nascentes cum Lucretio videbuntur velut coram de rerum natura disputare, de arte vero rhetorica cum Cicerone, multi posteriorum cum Varrone conferent sermonem de lingua latina*),<sup>28</sup> Manilio (1, 794–795 *et censu Tullius oris / emeritus caelum*),<sup>29</sup> che colloca Cicerone, grazie alla sua facondia, fra gli eroi romani che sono stati assunti in cielo (LANDOLFI, 1990), e Lucano (7, 62–64 *Cunctorum voces Romani maximus auctor / Tullius eloquii, cuius sub iure togaque / pacificas saevus tremuit Catilina secures*).<sup>30</sup> Un grande estimatore di Cicerone è anche Seneca padre, che attacca i retori contemporanei, che disprezzano gli oratori del passato e addirittura lo stesso Cicerone, considerato evidentemente il culmine dell'oratoria (DEGL'INNOCENTI PIERINI, 2003: 21–22).

*Utrum ergo putas hoc dicentium vitium esse an audientium? Non illi peius dicunt, sed hi corruptius iudicant. Pueri fere aut iuvenes scholas frequentant; hi non tantum disertissimis viris, quos paulo ante rettuli, Cestium suum praferunt (sed etiam Ciceroni praferrent) nisi lapides timerent. Quo tamen uno modo possunt, praferunt; huius enim declamationes ediscunt, illius orationes non legunt nisi eas, quibus Cestius rescripsit.* (SENECA SR., exc. contr. 3, praef. 15)<sup>31</sup>

La cosa più significativa è che i giudizi positivi su Cicerone sembrano essere tutti legati all'aspetto retorico-oratorio, sottolineato sempre dai *laudatores*, mentre gli *obtrectatores* calcano più la mano sul carattere e sulla poesia, pur non evitando il

28. «E coloro che verranno dopo di noi avranno la sensazione di discutere personalmente con Lucrezio intorno alla natura, con Cicerone di oratoria e con Varrone della lingua latina» (trad. di L. Migotto in VITRUVIO, 1990: 413).

29. «E Tullio che acquistò il cielo per la ricchezza della lingua» (trad. di R. Scarcia in MANILIO, 1996: 79).

30. «Espresso la voce di tutti il maggior padre dell'eloquenza romana, Tullio, sotto la cui togata autorità il malvagio Catilina aveva paventato in tempo di pace le scuri» (trad. di L. Carelli in LUCANO, 1954: 203). La menzione di Cicerone in Lucano in riferimento alla congiura di Catilina sembra contrastare proprio con l'assenza di riferimenti che abbiamo visto nella descrizione virgiliana dello scudo di Enea, forse in velata polemica con il silenzio di Virgilio.

31. «Ti pare allora che il difetto sia negli oratori o negli ascoltatori? Non sono loro a parlar meno bene; è il giudizio degli ascoltatori ch'è corrotto. Il pubblico delle scuole è quasi tutto di ragazzi e giovinetti che preferirebbero il loro Cestio non solo agli oratori eloquentissimi che ho appena citato, ma anche a Cicerone se non temessero d'esser lapidati. Decidono del resto le loro preferenze nel solo modo che gli è possibile: dell'uno imparano a memoria le declamazioni, dell'altro neppur leggono le orazioni, se non quelle alle quali Cestio ha replicato» (trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA IL VECCHIO, 1986: II 147); su questo passo si vedano le considerazioni di DEGL'INNOCENTI PIERINI, 2003: 21–22.

tema delle caratteristiche oratorie, come abbiamo visto nel caso di Apro. Un aspetto significativo è che molti dei giudizi positivi sono legati all'ambiente scolastico (sul suo ruolo nelle scuole di retorica si veda il recente KEELINE, 2018) e da questo si diffondono su altri versanti; sostenitore di Cicerone è Seneca sr., che ne tratteggia la figura in termini estremamente elogiativi da un punto di vista retorico; e a un contesto scolastico faceva peraltro riferimento l'osservazione di Livio che lo riteneva più adatto ai principianti; Quintiliano ne tesse le lodi oratorie (mentre ha qualche riserva sull'aspetto caratteriale), mentre anche Giovenale traccia un vivido quadro della sua fortuna scolastica, quando dice che gli scolaretti delle elementari sognano di diventare un Demostene o un Cicerone. In tutto ciò resta assolutamente nell'ombra l'aspetto filosofico, sul quale abbiamo poche testimonianze; un accenno può essere individuato in Velleio Patercolo, 2, 66 (DEGL'INNOCENTI PIERINI, 2003: 36–37):

*Vivit vivetque per omnem saeculorum memoriam, dumque hoc vel forte vel providentia vel utcumque constitutum rerum naturae corpus, quod ille paene solus Romanorum animo vidit, ingenio complexus est, eloquentia inluminavit, manebit incolume, comitem aevi sui laudem Ciceronis trahet omnisque posteritas illius in testcripta mirabitur, tuum in eum factum execrabitur citiusque e mundo genus hominum quam Ciceronis nomen cedet.<sup>32</sup>*

Seneca (*epist. 100, 9 Dic Ciceronem, cuius libri ad philosophiam pertinentes paene totidem sunt, quot Fabiani; cedam, sed non statim pusillum est, si quid maximo minus est*)<sup>33</sup> lo antepone a uno dei suoi maestri, Papirio Fabiano (BERTI, 2014; HUELSEN-BECK, 2018: 65–148).

Con queste premesse non si può non concordare con quanto scrive DEGL'INNOCENTI PIERINI (2003: 41) a conclusione del suo saggio: «la retorica e la storiografia della prima età imperiale hanno fatto del loro meglio per vedere in Cicerone filosofo solo l'oratore politico, la *publica vox*, che paga con la vita e lo scempio del suo corpo la sua libertà di parola». Il profilo filosofico di Cicerone resta così in secondo piano, perché le fonti storico-letterarie latine più vicine a lui

32. «Egli vive, e vivrà nel ricordo di tutti i secoli. E fin che sussisterà l'edificio dell'universo – sia esso creazione del caso, o della provvidenza o d'altro ancora – che egli, forse unico tra i Romani, ha saputo contemplare con il suo spirito, ed abbracciare con il suo genio, ed illuminare con la sua eloquenza, esso avrà come compagna del suo durare la gloria di Cicerone, e tutta la posterità ammirerà gli scritti di lui contro di te, Antonio, ed esorerà ciò che gli hai fatto; e dal mondo sparirà la stirpe degli uomini prima del ricordo di Cicerone» (trad. di L. Agnes in VELLEIO PATERCOLO, 1991: 193).

33. «Metti innanzi il nome di Cicerone, le cui opere di filosofia sono pressoché uguali di numero a quelle di Fabiano: ammetterò che egli sia superiore, ma non si può dire che sia senz'altro uno scrittore da nulla chi è inferiore al più grande» (trad. di U. Boella in SENECA, 1998: 799).

sono tutte concentrate, pur se in posizione dialettica, sulla figura politico-morale di Cicerone e sul suo ruolo di oratore e maestro della parola.

Questo atteggiamento compare in una forma ancora più sensibile se ci vogliamo a considerare le sole opere di ambiente scolastico, tendenzialmente orientate, come abbiamo visto, ad una valutazione positiva dell'oratore arpinate, con alcune caratteristiche specifiche. Il centro dell'interesse è sicuramente Cicerone oratore, ma le opere più apprezzate sono leggermente diverse da quelle più esaltate nella letteratura: in particolare le *Filippiche*, pur lette in ampia misura, sembrano cedere il passo agli altri *corpora ciceronianii*. Letture scolastiche dedicate a sue orazioni potrebbero essere iniziate abbastanza presto, già durante la sua vita, come sembra di evincere da un luogo dell'epistola *ad Quintum fratrem* 3, 1, 11 *Alterum est de Calventii Marii oratione: quod scribis tibi placere me ad eam rescribere, miror, praesertim cum illam nemo lecturus sit si ego nihil rescripsero, meam in illum pueri omnes tamquam dictata perdiscant.*<sup>34</sup>

Letture scolastiche sono attestate anche da Seneca sr., *exc. contr. 3, praef. 16 Memini me intrare scolam eius cum recitaturus esset in Milonem*,<sup>35</sup> che mostra come il retore Cesio, un anticiceroniano più volte da lui attaccato, stesse con impudenza e vanagloria recitando una sua orazione contro Milone, in risposta a quella di Cicerone. La grande fortuna scolastica di Cicerone è comunque attestata da una serie di fatti. In primo luogo, come abbiamo già visto per l'opinione di Livio riportata da Quintiliano, *inst. 10, 1, 39*, Cicerone viene proposto come modello anche per i principianti, come ribadisce ancora Quintiliano, *inst. 2, 5, 18–20*:

*Quod si potuerit optineri, non ita difficilis supererit quaestio, qui legendi sint incipientibus. Nam quidam illos minores, quia facilior eorum intellectus videbatur, probaverunt, alii floridius genus, ut ad alenda primarum aetatium ingenia magis accommodatum. Ego optimos quidem et statim et semper, sed tamen eorum candissimum quemque et maxime expositum velim, ut Livium a pueris magis quam Sallustium (et hic historiae maior est auctor, ad quem tamen intellegendum iam profectu opus sit). Cicero, ut mihi quidem videtur, et iucundus incipientibus quoque et*

34. «Il secondo argomento di cui mi scrivi concerne il discorso di Calvenzio Mario. Mi meraviglio del fatto che tu ritenga opportuno che io componga una risposta scritta a quel suo discorso, specialmente perché nessuno avrà voglia di leggerlo, se io non lo degnerò di una risposta, mentre invece la mia orazione contro di lui perfino i fanciulli dal primo all'ultimo la imparano a memoria, come se si trattasse di un dettato fatto a scuola» (trad. di C. Di Spigno in CICERONE, 2002a: 211). A letture scolastiche della sua opera faceva riferimento anche Stazio, *Theb. 12, 815 Itala iam studio discit memoratque iuventus*: «la gioventù italica studia con ardore e ripete i tuoi versi» (trad. di G. Aricò in STAZIO, 1998: 707/709; De PAOLIS, 2013: 483–484).

35. «Mi ricordo d'una volta ch'entrai nella scuola proprio mentre s'accingeva a dar lettura d'un suo discorso contro Milone» (trad. di A. Zanon Dal Bo in SENECA, 1986: II, 149).

*apertus est satis, nec prodesse tantum sed etiam amari potest: tum, quem ad modum  
Livius praecipit, ut quisque erit Ciceroni simillimus.*<sup>36</sup>

Si forma così una sorta di canone delle opere ciceroniane maggiormente adatte all'uso scolastico, una cui traccia si può trovare già in Tacito, *dial. 37*, 6:

*Non, opinor, Demosthenen orationes inlustrant quas adversus tutores suos compo-  
suit, nec Ciceronem magnum oratorem P. Quinctius defensus aut Licinius Archias  
faciunt – Catilina et Milo et Verres et Antonius hanc illi famam circumdederunt:  
non quia tanti fuerit rei publicae malos ferre cives ut uberem ad dicendum materiam  
oratores haberent, sed, ut subinde admoneo, quaestionis meminerimus sciamusque  
nos de ea re loqui quae facilius turbidis et inquietis temporibus existit.*<sup>37</sup>

Un secondo fatto che ci mostra la grande fortuna scolastica di Cicerone è costituito dai resti di papiri e manoscritti antichi con opere di Cicerone (De PAOLIS, 2000: 43–49); malgrado ce ne sia pervenuto un numero piuttosto esiguo, si tratta comunque di una testimonianza significativa, visto che Cicerone è secondo solo a Virgilio per numero di papiri conservati. La provenienza dei frammenti papiracei dall'ambiente scolastico è documentata dal fatto che in larga parte essi appartengono a strumenti elementari per l'insegnamento del latino a grecofoni, che affiancano al testo latino ausili quali traduzioni interlineari in greco, scoli e glossari greco-latini. Le opere maggiormente attestate sono le orazioni, con predominio di *Verrine* e *Catilinarie*, seguite dalle *Filippiche* (il che conferma l'osservazione precedente su una differenza nelle prassi scolastiche rispetto ai giudizi delle fonti letterarie). Anche la documentazione fornita da manoscritti tardoantichi conferma la presenza quasi esclusiva di orazioni, cui si affianca il famosissimo palinsesto bobbiese contenente

36. «Raggiunta questa mèta, per il precettore non resterà difficile la scelta delle prime letture. Alcuni hanno consigliato gli autori meno importanti, perché di più facile intelligenza: altri danno la preferenza a scrittori dallo stile più brillante, come più adatti per alimentare l'ingegno dei ragazzi. Quanto a me, consiglierei ora e sempre i migliori, ma preferibilmente i più limpidi ed intellegibili: Livio, nei primi tempi, più che Sallustio: quest'ultimo è sì storico più impegnato, ma accessibile solo a chi sia più avanti negli studi. Cicerone, a parer mio, riesce gradito ed è abbastanza chiaro anche ai principianti; e può non soltanto rendersi utile, ma anche farsi amare: in seguito, come insegna Livio, occorre leggere gli altri scrittori tanto più quanto più siano simili a Cicerone» (trad. di R. Faranda in QUINTILIANO, 2003: 249/251).

37. «Non sono, penso, i discorsi composti contro i suoi tutori a dare lustro a Demostene, né sono le difese di Publio Quinzio o di Licinio Archia a fare di Cicerone un grande oratore: sono Catilina, Milone, Verre e Antonio ad avergli dati una tale fama. Non che per lo stato sia valsa la pena sopportare tanti cittadini malvagi, perché gli oratori avessero più abbondanti materiali su cui esercitare la loro eloquenza: ma, come vado ripetendo, dobbiamo ricordarci della questione, e renderci conto che stiamo parlando di una cosa che più facilmente emerge in un'epoca di torbidi e di agitazioni» (trad. di E. Berti in TACITO, 2009: 75).

il *De republica* (su cui torneremo), mentre mancano le opere retoriche. Un terzo elemento che mostra la forte utilizzazione scolastica di Cicerone è costituito dalla frequenza delle citazioni di sue opere nelle grammatiche tardoantiche; quelle maggiormente citate corrispondono perfettamente ai testi più tramandati nei papiri e nei codici tardoantichi conservati, fondamentalmente le orazioni e, all'interno di questo genere, i tre grandi *corpora* risalenti allo stesso Cicerone: le *Verrine*, le *Catilinarie*, le *Filippiche*, in questo medesimo ordine di frequenza (che corrisponde a quello cronologico).

Il *corpus* più utilizzato è dunque quello delle *Verrine* e questa predilezione appare anche dal fatto che alcuni dei grammatici che ci tramandano citazioni di queste orazioni hanno effettuato schedature proprie, indipendenti dai materiali che trovavano nelle loro fonti (ad esempio Sacerdote e Prisciano, *GL III* 255, 27–264, 19, che raccoglie oltre 40 citazioni ciceroniane, tutte tratte, seguendo scrupolosamente l'ordine del testo, dall'orazione *de praetura urbana* della *actio II* delle *Verrine*).

Le opere filosofiche, invece, sembrano estranee sia ai giudizi letterari e storici su Cicerone (con qualche eccezione) sia all'uso nella scuola, sia alle testimonianze costituite da papiri e manoscritti tardoantichi rimasti, con l'unica grande eccezione del palinsesto bobbiese (Vat. lat. 5757 = *CLA I* 35), scritto in Italia in onciale fra IV e V secolo d.C., contenente il *De republica*, eraso per fare spazio alle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino. Se però le opere filosofiche hanno ricevuto poca attenzione dagli scrittori pagani, gli autori cristiani, al contrario, le conoscono e le citano con frequenza. Già la più antica opera apologetica cristiana, l'*Octavius* di Minucio Felice, è costruita sul modello del dialogo platonico filtrato attraverso quello ciceroniano. Sorprendente è poi l'interesse per Cicerone di Tertulliano, sia per le sue tendenze poco concilianti verso il paganesimo, sia perché pochi sono i classici da lui citati (GASTI, 2016: 27). Le menzioni di Tertulliano sono legate alla attività filosofica di Cicerone, che viene ricordato insieme a Platone nel *De Anima* e del quale vengono citate le *Tusculanae* nell'*Apologeticus*.

Arnobio lo cita più volte, anche polemicamente (GUIDETTI, 2009: 233–234), mentre il suo allievo Lattanzio è un'autentica miniera di menzioni di opere filosofiche ciceroniane, tanto da essere stato definito il Cicerone cristiano da umanisti come Giovanni Pico della Mirandola ed Erasmo da Rotterdam. Sono dunque i cristiani che aprono la strada alla valorizzazione che verrà fatta in epoca tardoantica del Cicerone filosofo, inaugurando un percorso che era stato ignorato nei primi secoli dell'Impero. Anche Ambrogio si ispira al *De officiis* ciceroniano, modello esemplare per una guida politica, per non parlare dell'influsso del Cicerone filosofo su Agostino, che trasse dalla lettura dell'*Hortensius* l'ispirazione per dedicarsi allo studio filosofico. Tra l'altro Cicerone filosofo viene utilizzato da questi autori cristiani anche come primo approccio alla filosofia greca (sia in chiave polemica che come tramite delle categorie filosofiche greche per la nascente teologia cristiana),

soprattutto platonica, anticipando quella che poi sarà una necessità per il Medioevo, che non ha accesso e conoscenza della letteratura e della filosofia greche.

Ma il discorso ci porterebbe lontano: basti dire che dopo questa apertura, inizia una produzione di commenti alle opere filosofiche di Cicerone, mentre in precedenza i commenti, come quelli acroniani e gli *Scholia Bobiensia*, si limitavano ad affrontare le orazioni da un punto di vista storico e linguistico-retorico, per facilitare la loro lettura scolastica. Troviamo così i commenti di Favonio Eulogio e Macrobio al *Somnium Scipionis* (non a caso la parte finale proprio del *De repubblica*): pur se privi di spunti religiosi i due commenti sono opera di due personaggi quasi certamente cristiani, il primo per il suo discepolato africano da Agostino, il secondo per motivi cronologici (era un alto funzionario in un'epoca in cui i pagani non avevano più accesso alle cariche pubbliche). Parallelamente questo approccio più teorico-speculativo si manifesta nei commenti a opere retoriche, come quello di Mario Vittorino al *De inventione* e di Boezio ai *Topica*, che si collocano su una linea molto diversa dai già citati commenti alle orazioni di Asconio Pediano e degli *Scholia Bobiensia*.

L'interesse per Cicerone filosofo è una conquista piuttosto tarda della cultura romana, che ne ha in fase iniziale apprezzato solo la grande capacità retorica e linguistica. Solo l'interesse dei cristiani per l'opera filosofica di Cicerone, funzionale ai loro obiettivi apologetici e morali, ha fatto rileggere con più cura questo genere di opere, che divenivano poi anche un importante tramite della filosofia greca, facilitato dall'approccio più descrittivo che originale dell'Arpinate. Questa sarà poi una delle funzioni principali che Cicerone svolgerà nel Medioevo latino, che ne leggerà con interesse anche le opere filosofiche, incoraggiato dall'atteggiamento non negativo che grandi Padri e apologeti, da Lattanzio ad Agostino, hanno avuto nei suoi confronti.

## Riferimenti bibliografici

- BERTI, E. (2014). In margine ai frammenti del filosofo Papirio Fabiano. Osservazioni e integrazioni. *Philologus*, 158(2), pp. 358–367. <https://doi.org/10.1515/phil-2014-0023>
- CANFORA, L. (1984). Altri riferimenti ai poemi ciceroniani nell'*Invectiva in Ciceronem* [Atti del V Colloquium Tullianum. Roma-Arpino, 2–4 ottobre 1982]. *Ciceroniana on line*, 5, pp. 101–109. <https://doi.org/10.13135/2532-5353/1188>
- CATULLO (2018). *Gaio Valerio Catullo. Le poesie* (Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di A. Fo). Torino: Giulio Einaudi Editore.
- CICERONE (1974). *Opere politiche e filosofiche*. (Vol. I: *Lo Stato, Le leggi, i doveri*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- CICERONE (2002). *Le orazioni di M. Tullio Cicerone* (Vol. I: *Dall'81 al 70 a.C.*, a cura di F. Bel-lardi). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.

- CICERONE (2002a). *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori* (a cura di C. Di Spigno). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- DEGL' INNOCENTIPIERINI, R. (2003). Cicerone nella prima età imperiale. Luci ed ombre su un martire della repubblica. In E. Narducci (cur.) *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas*, pp. 3–54. (Arpino 10 maggio 2002). Firenze: Mondadori Education.
- DEGL' INNOCENTIPIERINI, R. (2018). Cicerone in Seneca: alcune riflessioni su un tema sempre attuale (con un'Appendice su: Cicerone *gradarius* in Seneca *ep.* 40, 11). *Ciceroniana online*, 2 (1), pp. 13–38.
- DE PAOLIS, P. (2000). Cicerone nei grammatici tardoantichi e altomedievali [*Atti dell'XI Colloquium Tullianum*. Cassino-Montecassino, 26–28 aprile 1999]. *Ciceroniana on line*, 11, pp. 37–67. <https://doi.org/10.13135/2532-5353/1301>
- DE PAOLIS, P. (2013). Le letture alla scuola del grammatico. *Paideia: rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria*, 68, pp. 465–487. <https://doi.org/10.1400/210789>
- FPI (2011). *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicique Aratea*, post W. Morel et K. Büchner editionem quartam auctam cur. J. Blänsdorf. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. Kg.
- GASTI, F. (2016). Aspetti della presenza di Cicerone nella tarda antichità latina. In P. De Paolis (cur.) *Cicerone nella cultura antica. Atti del VII Simposio Ciceroniano* (pp. 27–54) (Arpino 8 maggio 2015). Cassino: Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale, Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- GIOVENALE (2011). *Satire* (a cura di B. Santorelli). Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- GUIDETTI, F. (2009). *Tensam non tenuit*: Cicerone, Arnobio e il modo di condurre i carri sacri. *Studi Classici e Orientali*, 55, pp. 233–248.
- HUELSENBECK, B. (2018). *Figures in the Shadows. The Speech of Two Augustan-age Declaimers, Arellius Fuscus and Papirius Fabianus*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110306347>
- KEELINE, T. J. (2018). *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire: The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108590594>
- LANDOLFI, L. (1990). Manilio e gli eroi della Via Lattea: tra *doctrina* e ideologia. *Giornale Italiano di Filologia*, 42, pp. 87–98.
- LUCANO (1954). *Farsaglia* (a cura di L. Carelli). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- MANILIO (1996). *Il poema degli astri (Astronomica)* (a cura di S. Feraboli, E. Flores e R. Scarcia). Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore.
- MARCINIAK, K. (2018). Cicerone – Il più grande dei poeti [*La fortuna di Cicerone tra antichi e moderni. Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea*. 14a Giornata di Studi (Chiavari, 11 marzo 2017)]. *Ciceroniana online*, 2(1), pp. 105–161.
- MARZIALE (2013). *Epigrammi* (a cura di G. Norcio). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- PETZOLD, P. (1911). *De Ciceronis obtrectatoribus et laudatoribus Romanis. Pars I, Dissertatio Inaug.* Lipsiae: Typis Ferdinandi Peter success.
- PIACENTE, L. (2014). L'insopportabile lunghezza delle *Verrine*. In L. Piacente *Cicerone a riflettori spenti. Episodi della tradizione testuale di orazioni ed epistole*, pp. 39–43. Bari: Edipuglia.
- PLINIO IL GIOVANE (2000). *Lettere ai familiari*, I (libri I-IX). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

- PLUTARCO (2000). *Vite parallele, Demostene e Cicerone* (introduzione, traduzione e note [a *Demostene*] di Ch. Pecorella Longo; introduzione [a *Cicerone*] di J. Geiger; traduzione [di *Cicerone*] di B. Mugelli; note [a *Cicerone*] di L. Ghilli. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- QUINTILIANO (2001). *Istituzione oratoria* (Vol. IV, libri X-XII, a cura di S. Beta). Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- QUINTILIANO (2003). *L'istituzione oratoria* (Vol. I, a cura di R. Faranda e P. Pecchiura). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- ROMANO, E. (2014). *Eruditio libero digna*: modelli educativi e modelli culturali nel *De oratore*. In P. De Paolis (cur.) *Modelli educativi e formazione politica in Cicerone. Atti del V Simposio Ciceroniano*, pp. 11–28. (Arpino 10 maggio 2013) Cassino: Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale. Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- SENECA IL VECCHIO (1986). *Oratori e retori. Controversie / Libro II. Estratti dei libri III-VI* (a cura di A. Zanon Dal Bo). Bologna: Nicola Zanichelli Editore.
- SENECA IL VECCHIO (1988). *Oratori e retori. Controversie / Libro X – Suasorie e frammenti* (a cura di A. Zanon Dal Bo). Bologna: Nicola Zanichelli Editore.
- SENECA (1997). *La brevità della vita* (a cura di A. Traina). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- SENECA (1998). *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- SENECA (2009). *La clemenza, Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti* (a cura di L. De Biasi, A. M. Ferrero, E. Malaspina, D. Vottero). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- STAZIO (1998). *Opere* (a cura di A. Traglia e G. Aricò). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- SVETONIO (2008). *Vita dei Cesari* (a cura di F. Casorati; intr. di L. De Salvo). Milano: Newton Compton editori.
- TACITO (2009). *Dialogo sull'oratoria* (a cura di E. Berti). Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- THOMSON, D. F. S. (1967). Catullus and Cicero: Poetry and the Criticism of Poetry. *Classical World*, 60(6), pp. 225–230. <https://doi.org/10.2307/4346200>
- THOMSON, D. F. S. (ed.) (1997). *Catullus*. Toronto: University of Toronto Press.  
<https://doi.org/10.3138/9781442672789>
- VELLEIO PATERCOLO, G. (1991). *Le storie* (a cura di L. Agnes). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- VIRGILIO (2012). *Eneide*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- VITRUVIO (1990). *De architectura*. Pordenone: Edizioni Studio Tesi.



# Lucrezio in Copernico

## Sulla circolazione dei manoscritti di Lucrezio in Europa

Lucretius in Copernicus: About Lucretian manuscripts circulation in Europe

Mariantonietta Paladini

Università di Napoli “Federico II”

### Premessa

La presenza di Lucrezio nel *De revolutionibus* di Niccolò Copernico (1473–1543)<sup>1</sup> non è mai stata oggetto di una indagine sistematica. Copernico infatti è un nome omesso quasi sempre nei saggi relativi alla fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo,<sup>2</sup> come quello di Lucrezio lo è negli studi copernicani.

L'idea di cimentarmi con questo argomento è sorta per due motivi. Il primo è per via di una domanda che mi è sembrato inevitabile pormi: possibile che Copernico non conoscesse Lucrezio, se lo conoscevano Giordano Bruno<sup>3</sup> e Galileo Galilei? La questione mi è sembrata degna di una trattazione esclusiva. Diverse opere bruniane,

---

1. Per la maggior parte delle informazioni relative al *De revolutionibus* che seguiranno mi rifarò all'edizione Utet delle *Opere* di Nicola Copernico a cura di Francesco Barone, Torino, 1979; per il testo di Lucrezio e la traduzione farò riferimento all'edizione di G. Milanese: LUCREZIO (1992), e per problemi testuali a quella a cura di E. Flores: LUCREZIO (2002). Per alcune traduzioni si ringrazia ŁUKASZ HALIDA, dottorando dell'Università di Cracovia, ospitato presso l'Università di Napoli “Federico II”.

2. GAMBINO (2004); WARREN (2009); BERETTA (2015); GILLESPIE e HARDIE (2007); GAMBINO (2004: 165–166) e PIAZZI (2005) lo citano a proposito di Giordano Bruno.

3. Sulle presenze lucreziane in Giordano Bruno, cfr. MONTI (1994), GAMBINO (2004: 164–172), PIAZZI (2009: 99–101). GARIN (1976: 257–266), ricostruisce l'immagine, che di Copernico il Bruno aveva, attraverso l'elogio dello stesso contenuto nel suo capitolo IX del *De maximo et immenso* (1591), ove il nome dell'astronomo viene unito a quello di Niccolò Cusano, sulla cui conoscenza, tuttavia, non ci sono notizie certe ma solo indizi (267–268). Pur avendolo riconosciuto più geniale di quest'ultimo, più studioso di matematica che della natura e fortemente debitore verso gli antichi, gli imputa il non aver sviluppato fino in fondo la portata rivoluzionaria della sua visione del cosmo: KLIBANSKI (1953) e KOYRÉ (1961: 72) per i rapporti tra Copernico e Niccolò da Cusa, che forse il primo conobbe.

come il *De immenso* (Francoforte, 1591) e la *Cena de le ceneri* (Londra, 1584), rivelano la conoscenza del poema lucreziano, ed è fortemente suggestivo che, fin dal proemio del terzo libro del *De immenso*, l'elogio di Copernico stesso venga intessuto dei motivi riservati da Lucrezio all'elogio di Epicuro.<sup>4</sup> Galilei conosce bene l'epicureismo e Lucrezio, ma ad esempio nel suo *Saggiatore* non lo cita mai. E allora è apparsò opportuno porsi la domanda se possa aver fatto la stessa cosa anche Copernico di un autore già noto a Marsilio Ficino.

Altre riflessioni sono scaturite dall'esperienza che accanto al maestro Enrico Flores, ho potuto fare, negli anni passati, sulla tradizione manoscritta di Lucrezio, anni in cui veniva approntata l'edizione critica oggi edita per Bibliopolis, ed effettuavamo le collazioni di tutti i manoscritti conosciuti del poema lucreziano. Grazie a lui e ad altri, gli ultimi quarant'anni di filologia lucreziana hanno portato nuove conoscenze nel campo della cultura umanistica.

E' subito da premettere che la maggior parte delle nostre riflessioni riguarderanno il primo libro, quello contenente le opinioni degli antichi, che fa riferimento ai filosofi della natura, che fu scritto tra il 1516 e il 1523 e che gravita intorno ad un tema centrale, il movimento della terra, cui in seguito si affiancherà l'importanza del Sole.<sup>5</sup> Il movimento della terra è quell'aspetto della speculazione copernicana, che come ha osservato BILIŃSKI (1977: cap. III, pp. 39), rappresenta il vero potere rivoluzionario del pensiero, "il principio e la guida" del suo ragionamento, rispetto ad un Sole che "statico e inerte è stato per secoli scientificamente improduttivo", ma che nelle sue intenzioni rappresentava la pietra miliare di tutta la sua scienza astronomica: "primario lapidi totam astrorum scientiam instruere nitimur", ebbe a dichiarare in una nota rimasta seppellita alla pagina 13 del manoscritto e ristampata nell'edizione dei fratelli Zeller (KUBACH, ZELLER e ZELLER, 1944: 31). Questo punto dell'opera copernicana è anche quello in cui la speculazione filosofica domina in contrastata prima di lasciare la parola ai calcoli matematici, che invaderanno i capitoli successivi. Questo, infine, è anche l'unico libro che fu sottoposto alla censura dell'Inquisizione, a poca distanza dalla condanna di Galilei.

---

4. Galilei, secondo la PIAZZI (2009: 112) sulla scorta di CAMEROTA (2008: 174 e ss.), nel *Saggiatore* non cita mai esplicitamente Lucrezio pur facendo riferimento alle sue tesi epicuree, forse perché "si tratta di un poeta (ed egli concepiva scienza e letteratura come campi ben distinti), sia per il suo rifiuto del principio di autorità". Ma anche per la "pericolosa fama del poeta latino, tanto più temibile per chi, come Galileo, già non godeva di una reputazione ineccepibile" (*ibidem*). In generale PIAZZI (2009: 99–101). Già lo aveva notato DEPUE (1935: 280).

5. Sulla cronologia dei primi capitoli è utile anche CIMINO (1975: 106 e ss.) e relative note, ove si discute anche del *Commentariolus* e della possibilità che la parte tecnica dei libri successivi abbia preceduto quella definitiva del Libro I, destinata ad una più facile divulgazione.

## 1. Studi precedenti

L'unico lavoro che sia stato prodotto in merito a questo argomento è stato scritto da BILIŃSKI (1983b), che prendeva in esame un verso latino espressamente menzionato dall'astronomo polacco nel capitolo 8 del primo libro. Si tratta del verso di Virgilio (*Aen.* III 72): "Provehimur portu terraeque urbesque recedunt" (ci allontaniamo dal porto e terre e città retrocedono), quello in cui Enea raccontava (a Didone) l'allontanamento dalla terra tracia di Polidoro, e descriveva il progressivo retrocedere del porto e delle città. Nel racconto virgiliano, ovviamente, non ci sono considerazioni cosmologiche, ma queste parole, che rappresentano solo una descrizione che potremmo definire paesaggistica, sono state poste dall'autore come argomento fondante del suo discorso.<sup>6</sup> Egli le inseriva in un capitolo, I.8 in cui, sostenendo il movimento della terra, confutava quanti mettevano la terra al centro dell'universo e in stato di immobilità (nel capitolo 7 ne aveva esposto il pensiero), e subito effettuava una sorta di 'sospensione del giudizio' rispetto all'eventualità di un universo finito o infinito, per la quale delegava la risoluzione ai filosofi della natura, *disputationi physiologorum*, filosofi purtroppo non meglio precisati (in seguito opterà per la tesi della finitezza dell'universo, rimanendo nel solco della tradizione aristotelico-tolemaica).<sup>7</sup> Tra i filosofi della natura, secondo BARONE (1979: 13), ultimo editore significativo di tutta l'opera copernicana che definiva peraltro 'non leggibile', egli certamente riconosceva Nicola Cusano (1401–1464), che aveva scritto nel 1440 il *De docta ignorantia* e si era espresso sull'infinitezza del mondo "sfera infinita" e la terra "stella mobile".<sup>8</sup> Ma se è indubbio che anche Lucrezio, quale filosofo della natura, si inserisca in ambedue i filoni, sia quello di chi metteva la terra al centro dell'universo, sia di chi sosteneva l'infinitezza di quest'ultimo, è difficile non pensarci soprattutto dal momento che l'astronomo intendeva richiamare nella mente del lettore il mondo classico attraverso una citazione di Virgilio che

6. Il luogo virgiliano aveva e avrebbe avuto fortuna: era stato usato da Nicola d'Oresme nel 1377, nel suo *Trattato del cielo e del mondo*, e, dopo Copernico, anche da Giordano Bruno, ne *La cena delle ceneri*, del 1584. Cfr. CIMINO (1975: 110) per il moto della relatività cinematica. Sui rapporti Copernico-Galilei, cfr. (*Ibidem*, 1975: 189–194) e dibattito relativo.

7. Egli costruì una nuova cosmologia partendo dagli stessi dati dell'astronomia tolemaica e rimanendo ancorato ad alcune tesi fondamentali dell'aristotelismo: (1) perfetta sfericità e perfetta finitezza dell'Universo; (2) immobilità del Sole data dalla sua natura divina; (3) centralità del Sole dovuta a migliore posizione da cui "può illuminare ogni cosa simultaneamente".

8. BARONE (1979): Introduzione e p. 199, n. 45 con indicazioni bibliografiche, tra cui il rinomato Koyré; utili a proposito le precisazioni di OBERMAN (1986: 182, n. 5); così MARKOWSKI e HENNEK-PROKOPIUK (1973: 219) sottolinea l'importanza della consultazione di fonti medioevali oltre che antiche; GARIN (1976: 260–262); BILIŃSKI (1977: 35); MICHEL (1965: 401 e 404); KLIBANSKY (1953).

non poteva non presupporre la conoscenza di Lucrezio (oltre che di Tolomeo e di Aristotele). E' difficile non pensarci cominciando con l'osservare il titolo del capitolo 7, anche se il nome del poeta epicureo non viene menzionato esplicitamente né qui né altrove nel trattato sulle rivoluzioni. Per questo la ragione della presenza virgiliana fu ravvisata dal Biliński nella forte impostazione classicistica della formazione del giovane polacco, basata sullo studio di Virgilio già diffuso a Cracovia.<sup>9</sup>

## 2. La terra che riposa

“Cum antiqui arbitrati sint terram in medio mundi quiescere tamquam centrum”: così recita il titolo del capitolo 7, ma Biliński non si accorgeva che l'espressione “terram in medio mundi quiescere” ripete in modo quasi identico il lucreziano verso 534 del V libro, “terraque in media mundi regione quiescat”, laddove si discuteva della posizione della terra al centro del mondo che, non meno di Copernico, pure il poeta latino reputava di dover giustificare col ricorso a gravità e leggerezza. Le due parole astratte sono tradotte anche nel trattato cinquecentesco con “pondus” e “levitas”, che richiamano il frasario lucreziano, ove “levis” è uno degli aggettivi più amati. Ivi va notato che terra “quiescat” è espressione poetica – la terra riposa –,<sup>10</sup> non prosastica come si converrebbe ad un trattato, e già rappresenta un *unicum* nella letteratura latina, dato che non viene scelta da Cicerone né da altri in contesti che potevano richiederla. L'intero sintagma torna in forma simile per almeno due

9. Una seconda alternativa poteva stare a suo dire nell'incontro con Celio Calcagnini, che pure utilizzò la stessa immagine nel suo *Quod caelum stet, terra moveatur vel de perenni motu terrae*, Basileae 1544 (ma composto forse nel 1518 in Ungheria: cfr. GHISALBERTI e ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, 1960 -<2019>: 16: 492 ss. s.v. Celio Calcagnini), p. 389. Ma pure il Calcagnini certamente conosceva Lucrezio, per la qual cosa mi permetto di rinviare al mio PALADINI (2011: 30–33), ove si discute di una sua epistola ad Erasmo con citazione dei versi di Lucrezio 5.8+un verso sconosciuto+1.78–79. Per i rapporti di Calcagnini con Copernico – che sono stati studiati da BIRKENMAJER (1900: 484) –, cfr. BILIŃSKI (1977: 118–220), ma p. 119: la coincidenza di alcuni elementi, “riguardanti il movimento della terra e i suoi fautori nell'antichità, (...) provengono da fonti comuni, e non dimostrano la dipendenza di Copernico dallo scritto di Calcagnini” e BILIŃSKI (1983b: 259–260), che reputa possibile che l'introduzione dell'allegoria della nave si debba a Copernico. Per Biliński una delle fonti comuni è quella pitagorica. Si tenga presente pure che Calcagnini è stato a Cracovia nel 1518.

10. LUCREZIO (1896), vol. I, si spiega questa immagine con la definizione epicurea del mondo come essere vivente, zw%*(iota)on*. Di Cic. *Tusc.* 1.28.68 è solo *in medio mundi loco*, senza *quiescat*, come pure di Servio ad *Aen.* 6.127 ma senza la comparsa di quel *quiescere* e in un contesto relativo alla presunta collocazione degli Inferi.

volte anche all'interno del cap. 6 del I libro. Nel primo caso,<sup>11</sup> alle considerazioni relative all'immensità del cielo rispetto alla terra, tema lucreziano dei vv. 534–563 del V libro, consegue pure per Niccolò, che “neque enim sequitur terram in medio mundi quiescere oportere”, ovvero “non può derivarne infatti che la terra stia ferma al centro del mondo”. Questo luogo ci pare molto significativo perché più avanti, come si vedrà, nella redazione manoscritta dell'opera e censurata a lungo, si farà esplicito riferimento agli atomi, elemento che ci potrebbe aiutare a decodificare la presenza della nostra fonte. Per il momento già appare rilevante che quella riscontrata dagli studiosi, ovvero Aristarco (attraverso l'*Arenarius* di Archimede), si discosta da qui, se non nei presupposti, di certo nelle conclusioni.<sup>12</sup>

Si tenga presente che la tesi sulla mobilità della terra, aspetto rivoluzionario della teoria copernicana, viene da Copernico medesimo ricondotto alla scuola pitagorica, e di questo, si sono trovate con BILIŃSKI (1977) testimonianze significative benché indiziarie:<sup>13</sup> la trattazione che ne fa Aristotele, nel *de coelo*, II 13 e 14 (ove dallo Stagirita viene pure confutata), noto a Cracovia, le testimonianze di Cicerone e Plutarco, che riconducono a Filolao (470–390 a.C.) come principale, ma presunto sostenitore.<sup>14</sup>

11. Inoltre, poco dopo, *nam quod aiunt centrum immobile, et proxima centro minus moveri, non arquit terram in medio mundi quiescere*=Dire infatti che il centro è immobile e che meno si muove ciò che è più vicino al centro, non dimostra che la terra sia immobile al centro.

12. Cfr. BARONE (1979: 193, n. 32), il quale fa notare che in Aristarco compaiono gli stessi argomenti qui addotti, ovvero che la terra rispetto al cielo è come un punto rispetto ad un corpo e come il finito rispetto all'infinito, ma poi per Aristarco la terra si muove in un cerchio di cui il sole occupa il centro. Per la centralità e l'immobilità della terra in Lucrezio, concetto già aristotelico ed epicureo, cfr. SALEMME (2010: 61) e bibliografia relativa.

13. BILIŃSKI (1977: 30–34), capit. III (i Pitagorici, Cicerone, *Acad. Pr.* II, 123, Plut. *De placitis philosophorum*, III, 13, e Plinio, II libro), 71 e ss. COPERNICO (2009: 14, n. 16) precisa utilmente che da Filolao Copernico trasse l'idea che la terra potesse avere un movimento [annuale] di rivoluzione orbitale attorno al Sole, mentre Ecfanto ed Eraclide suggerirono l'ipotesi del movimento [diurno] di rotazione assiale, escluso da Filolao. Perciò Copernico dovette andare oltre, ed inventare un sistema coerente.

14. E' sempre Copernico a parlare, nel cap. XII del primo libro, per Filolao di verosimiglianza: *At si Philolao vel cuiusvis Pythagorico intellecta furint, verisimile tamen est ad posteros non profudisse* (BILIŃSKI, 1977: 171). Cfr. lo studio di Andrissi 1942 per l'errore nato all'epoca di Galilei (p. 1), per cui fu attribuita a Filolao una teoria che in realtà appartiene ad Eraclide, il primo a supporre dopo Aristotele la rotazione della Terra posta al centro dell'Universo e l'immobilità del cielo (p. 13). Cfr. SCHIAPARELLI (1925: 369 e ss).

Forse non è azzardato ipotizzare che la formula della terra che riposa possa essere derivata all'Autore (o ad una sua fonte)<sup>15</sup> dalla lettura di Lucrezio, tanto più che all'inizio del capitolo 7 Copernico rimandava a *prisci philosophi* e che il discorso continua con innegabili parallelismi.

Nello stesso capitolo 7, oltre alla trattazione ‘aristotelica’ del moto degli elementi verso l’alto e il basso,<sup>16</sup> c’è da notare che l’affermazione copernicana “quae vero repentina vertigine concitantur, videntur ad collectionem prorsus inepta magisque unita dispergi nisi cohaerentia aliqua firmitate contineantur”, ovvero che le cose, interessate da una rotazione impetuosa, sarebbero incapaci di coesione e portate a disperdersi e la terra, “dissipata terra caelum ipsum (quod admodum ridiculum est) excidisset”, “sparagliata, sarebbe caduta fuori dal cielo, cosa assolutamente ridicola”, accosta Copernico a Lucrezio probabilmente ben più di quanto non faccia con Tolomeo. Questi, se pur richiamato poco prima esplicitamente dall’A., già a parere di KOYRÉ (1961: 51)<sup>17</sup> si era occupato della forza distruttrice del moto ma non di quella che potrebbe chiamarsi già forza *centrifuga*. In più poco oltre il suo nome non viene ripetuto a vantaggio di un più vago *inquit*. In Lucrezio, invece, il pensiero potrebbe andare al cosiddetto paradosso di Archita, usato da Lucrezio nei vv. 968–983 del I libro con l’esempio del dardo volante allo scopo di dimostrare l’infinitezza dell’universo: se non fosse così, il dardo, ipoteticamente, “foras fertur” (v. 978), cade fuori, “infrange la stessa volta celeste”; Aristotele, *de Coelo*, II 14, 296

15. Ed. Toruń 1873: 8. BILIŃSKI (1983b: 254) ricorda Giovanni Buridano (1295/300–1361), Nicola Oresme (1323–1382) e Niccolò Cusano (1401–1464). Sulla fortuna del linguaggio ‘geocentrico’ nella coniazione del linguaggio astronomico del Rinascimento, cfr. ROSEN (1971: 16–17).

16. Nel testo di Lucrezio e in quello di Epicuro, si parlava solo di un moto verso il basso degli atomi, dato che verso l’alto esiste solo la cosiddetta “estrusione”, cioè (vv. 5.483–491) quella che si dà quando la terra sprema il sudore atto a formare il mare e i corsi d’acqua, oppure esala corpi di calore e di aria verso le regioni del cielo (SALEMME, 2010: 65). In tal senso Epicuro si differenzia da Aristotele e Platone, che invece distinguevano, come ci dice lo stesso Copernico, un moto verso il basso per i corpi pesanti terra e acqua, ed uno verso l’alto di aria e fuoco: cfr. SALEMME (2011: 73, 81), che nel I libro di Lucrezio intravede, sulla scorta di FURLEY (1996), una polemica contro Aristotele *de coelo*. FURLEY (1996: 124) discuteva le argomentazioni forse addotte da Epicuro rispetto ad Aristotele, per giustificare la tesi della terra piatta. Esse si connettono con quelle relative alla distanza della terra dal sole e dell’‘outer boundary of the cosmos’, pure esso più vicino alla terra. JANNONE (1996: 90 e 97), evidenziava il debito epicureo specialmente verso la logica e la fisica aristotelica. LUCREZIO (1952: 58–59 e note), discute la forma della terra.

17. Ma cfr. anche 93 nota 9 e COPERNICO (2009: 35 n. 42; 36, n. 45); KOYRÉ (1961: 13) sottolineava come l’unione della terra col cielo, che potremmo dire enfaticamente descritta in ambedue gli autori, metteva fine con Copernico ad una plurisecolare ordine gerarchico che sottometteva il mondo sublunare ai cieli, ora finalmente uniti se pur in una opposizione.

b 22–25 e I 2 268 b 17–26 richiamato da alcuni<sup>18</sup> nel primo passo tratta dei moti verticali ed orizzontali, nel secondo si sofferma sulla possibilità che la terra cada al centro.

### 3. I versi che ‘motteggiano’ Lucrezio

Tornando dunque al saggio di BILIŃSKI (1983b), lo studioso faceva il nome di Lucrezio a proposito di una faccenda complessa, e tutt’oggi, a quel che credo, irrisolta. Si tratta di versi citati da Copernico nella premessa che precede il capitolo 1 del II libro: ivi egli si scusava di ciò che avrebbe fatto nei nuovi capitoli concernenti l’alternarsi di giorno e notte. Lo studioso sembrava rammaricarsi della scelta di usare, per il sorgere e il tramontare del sole, parole come “occasum” e “ortus solis et stellarum”, derivate dal “consueto sermone” (per noi dalla poesia di Catullo, Virgilio, Ovidio, e talora Manilio) e giustificate dall’intento di “ab omnibus recipi”. Ma di ciò a suo parere erano perfettamente consapevoli coloro che tenevano a mente sempre, “semper in mente tenentes”, quel veniva aggiunto subito dopo, ovvero i seguenti due versi: “Qui terra vehimur, nobis sol lunaque transit, / Stellarumque vices redeunt iterumque recedunt”.

I due versi non venivano attribuiti da Copernico a nessun poeta né antico né moderno, e questo dilemma è rimasto irrisolto. Non è meno vero, però, che a qualunque lettore essi immediatamente appaiano di fattura perfettamente lucreziana, come è stato rilevato da BILIŃSKI (1983b: 265), perché in nessun autore latino, più e meglio che nel lucreziano v. 4.386 “Qua vehimur navi”,<sup>19</sup> troviamo un periodo più rassomigliante al copernicano “Qui terra vehimur”. Per di più “vehimur” è di uso assai raro in poesia (tre occorrenze: Lucrezio, Properzio e Manilio) e forse per questo i tentativi di esegezi, fatti da Zeller e oramai prevalentemente condivisi,<sup>20</sup> attribuiscono i due versi di ignoto autore al medesimo astronomo polacco appuntandosi sul senso delle tre parole. Esse conterebbero essenzialmente la tesi

18. COPERNICO (2009: *ad l.*). Cfr. COPERNICO (1975: 363) per questo passo, richiamato da BARONE (1979). Il cosiddetto paradosso di Archita in Lucrezio è *si quis procurrat ad horas/ultimo extremas iaciatque volatile telum (...) sive est aliquis quod probeat efficiatque/ quominu' quo missum est veniat finique locet se, / sive foras fertur, non est a fine profectum* (vv. 969–70, 977–78)

19. I vv. 4.386–387: *Qua vehimur navi fertur, cum stare videtur; / quae manet in statione, ea praeter creditur ire.*

20. KUBACH, ZELLER e ZELLER (1944: 445). L’argomento ricorda la sesta *petitio* del *Commentariolus*, e l’affermazione si richiama a Filolao pitagorico: cfr. BILIŃSKI (1977: 53 ss. e 61 ss). BIRKENMAJER (1975: 659) ebbe il coraggio di retrodatare di più i versi, addirittura risalendo alle metamorfosi di Ovidio (libro IX), per poi ricredersi.

del movimento della terra, che Lucrezio ancora non concepiva, per cui i versi non potrebbero essere stati scritti dal poeta latino. Queste le conclusioni prevalenti nonostante anche “*vices*” venga reputata dal Biliński parola lucreziana,<sup>21</sup> ma anche in considerazione di “*vices stellarum*”, sintagma che, in questa combinazione, non è di nessun autore classico oggi conosciuto e comunque raro in contesti astronomici (“*vices lunae*” di Stat. *Theb.* 3.558).

Inutile dire che di certo non tocca a noi, almeno per il momento, scalzare ipotesi formulate da studiosi così accreditati, ma, anche volendo scartare quelle più ardite (ad esempio, se “*vehimur*” significasse ‘siamo a bordo’ senza per forza implicare il concetto dell’essere trasportati, con BILIŃSKI, a bordo di “una gigantesca astronave”,<sup>22</sup> saremmo anche di fronte ad un altro esempio della *formularità* lucreziana), è un dato di fatto che ci sono ragioni per credere che il verso in questione, tanto più se è di mano copernicana, possa *motteggiare* il modello lucreziano. Nel “qui *vehimur navi*”, di cui sopra, tipicamente lucreziano è l’uso della prima persona plurale del verbo; la sequenza “sol lunaque” con “lunaque” in V sede esametrica è di Lucrezio;<sup>23</sup> la coordinazione di “redire” e “recedere” ricorda Manilio 3.553–54 (MANILIO, 2001) “*vicibusque recedit / aut redit atque alio mutatur tempore tempus*” (pubblicato per la prima volta dal Regiomontanus nel 1472), che si ispirò a Lucrezio in varie occasioni (GIANNANTONI e GIGANTE, 1996: 903–916:), “transit” è parola molto usata da Lucrezio (più di 20 occorrenze). Già questo basterebbe per asserire che Copernico, se fu lui l’autore, conobbe Lucrezio tanto da scimmottarlo; ma Copernico conobbe Lucrezio?

Che al mondo latino volesse farci pensare Copernico è sospetto ormai fondato ma non accertabile, anche se Biliński escludeva che Copernico avesse potuto leggere Lucrezio. Lo studioso non precisava la ragione del suo asserto, ma essa probabilmente andrebbe ricondotta a quegli anni non lontani dai tempi in cui RADETTI (1964: 862 e ss.) aveva scritto che Lucrezio non poté circolare in Europa prima della fine del 1400. Di conseguenza BILIŃSKI (1983b: 266–267) preferì non optare per la lettura diretta di Lucrezio, ma ricorrere, anche a costo di qualche forzatura, all’ipotesi della mediazione culturale di imitatori umanistici di Lucrezio: tirò in

21. Qui giova ricordare che la parola nella biografia copernicana del Baldi veniva sostituita da *obitus*, parola più ricorrente di *vices* nel mondo antico, ma, come si crede, sostituita per iniziativa di chi compilava la biografia di Copernico: BILIŃSKI (1975: 56).

22. OLD, s.v. *veho*: interessante l’uso del verbo riferito a *terra* e con un significato di “diminished idea of motion” nei seguenti due luoghi: *aquam in se habet tellus aut aqua, ut alii putant, vehit terram* di Apul. *Mund.* 5; *domos Atlanta supernas ferre laborantem nullo vehis ipsa labore* (i.s. the goddess Earth) di Stat. *Theb.* 8.316.

23. Oltre che di Ovid. *Ibis* 211–12. *Lunaque* in quinta posizione è anche di Paul. *Carm.* 26.252 e Victorin. *Vita dom.* 89.

ballo Lorenzo Bonincontri e Giovanni Pontano, pure loro compositori di opere poetiche di carattere cosmologico, il *De rebus caelestibus* (scritto tra 1472–1475, ma pubblicato nel 1526) e l' *Urania* (1476). Per il primo lo studioso supponeva la circolazione dell'opera in forma manoscritta prima della sua pubblicazione, mentre l'influenza del Pontano è sicura in ragione della presenza di opere Pontaniane nella biblioteca di Copernico,<sup>24</sup> anche se si deve constatare che il trattato *De revolutionibus* è molto più tardo nella sua redazione definitiva: 1543. La macchinosità di queste ipotesi appare subito evidente, per cui a me appare più economico pensare direttamente alla circolazione di manoscritti lucreziani prima che delle edizioni a stampa, e alla possibilità che Copernico negli anni di apprendistato e di elaborazione del suo sistema astronomico abbia potuto leggere anche Lucrezio. Oggi, infatti, dopo i grossi sviluppi subiti dagli studi di filologia lucreziana negli ultimi 40 anni, non sembra più un atto di coraggio avanzare questa ipotesi. Ma prima di affrontare questo discorso, conviene subito dire che cosa è stato possibile osservare nel manoscritto del *De revolutionibus*, rimasto inedito fino alla fine del XIX secolo: quanto basta per asserire che ivi già si trova una prova in contrario rispetto a quanto il pur accreditato KOYRÉ (1957: 13–14) scriveva in relazione ad un atomismo che, a suo dire, non compariva nei trattati cosmologici prima di Galilei.

#### 4. La atetesi del passo sugli atomi

L'edizione cinquecentesca del *De revolutionibus* presenta delle differenze rispetto alla edizione del 1873. Nel corso del XIX secolo, infatti, la scoperta del manoscritto originale di Copernico consentì di portare alla luce alcune forme di censura sul testo che dall'autore medesimo furono impresse alla prima edizione del 1543.<sup>25</sup>

Nel libro I, il capitolo VI – *Dell'immensità del cielo in rapporto alla grandezza della terra* – è incentrato sulla grandezza enorme del cielo rispetto alla terra, tema trattato ampiamente anche da Lucrezio nei vv. 534–563 del V libro.<sup>26</sup> Verso la fine

24. Cfr. PIAZZI (2009: 94). Per Pontano anche BIRKENMAJER (1900: 129), metteva in rapporto la biblioteca di Copernico con l'acquisto di opere pontaniane avvenuto tra Padova e Venezia; JARZEĘBOWSKI (1971: 21 e 23).

25. Altri casi riguardano lo spostamento della sezione trigonometrica: BARONE (1979: 223, e note relative), posposta rispetto alla trattazione iniziale, o la cancellazione del nome di Arato di Soli (310–240 a.C.) nel mezzo di altri matematici antichi al cap. XIV del libro II, quello in cui si dichiara di voler anticipare i fenomeni delle stelle fisse (BARONE, 1979: 306, note 29), ma Arato nel commento di Teone sarà citato più avanti, ed è noto che una copia dell'edizione del 1499 fosse in possesso di Copernico: (*ibidem*: 311 e note 39).

26. Si rinvia alla nota 21.

del capitolo copernicano, laddove si sostiene l'impossibilità di sapere “fin dove si estenda questa immensità”, dato che “non è affatto noto”, segue un lungo periodo che non compare nelle edizioni a stampa prima di quella di Thorn del 1873.<sup>27</sup> Si tratta di un periodo presente solo nel manoscritto al foglio 5r, e ivi cancellato da una sottile linea curva, dove si ricorre proprio all'*argomento atomico* per suffragare il discorso in atto, quello di una relazione tra cielo e terra comunque esistente e molto forte. Ma per noi tutti, oggi ed allora, dire atomi significare dire Lucrezio, per cui non crediamo di peccare di superficialità dicendo che potremmo aver trovato una prova significativa – fino ad oggi sottovalutata – della consultazione del poeta latino, il cui nome fu tacito per motivi oscuri. Per questo argomento, da parte degli studiosi viene abitualmente ipotizzata come fonte un Aristarco noto attraverso l'*Arenarius* di Archimede,<sup>28</sup> una ipotesi che sembra piuttosto farraginosa, come già BILIŃSKI (1977: 86) forse riconosceva, se egli stesso trovava solo nella pubblicazione dell'*Arenarius* nel 1544 il possibile tramite dell'accostamento di Copernico ad Aristarco.

Ecco le parole mancanti nell'edizione cinquecentesca (*RHAETICUS, COPERNICUS et ali. (THORN)*, 1873: 19):

*Quemadmodum ex adverso in minimis corpusculis ac insectilibus, quae atomi vocantur, cum sensibilia non sint, duplicita vel aliquotiens sumpta non statim componunt visibile corpus, at possunt adeo multiplicari, ut demum sufficient in apparentem coalescere magnitudinem. Itaque de loco terrae, quamvis in centro mundi non fuerit, distantiam tamen ipsam incomparabilem adhuc esse praesertim ad non errantium stellarum sphaeram.*

“Come, in senso opposto, [avviene] per i corpuscoli piccolissimi e indivisibili che si chiamano atomi, che, non essendo percepibili, in due o in più non riescono subito a formare un corpo visibile, ma possono tuttavia essere moltiplicati sino al punto da arrivare a riunirsi in numero bastevole da formare un corpo di grandezza visibile, così anche riguardo al luogo della terra, sebbene essa non sia posta nel centro del mondo, tuttavia la sua stessa distanza da lì è quasi niente soprattutto in relazione alla sfera delle stelle fisse”<sup>29</sup>.

Tutti i temi adombriati da questi pochi righi copernicani scritti a mano sono cari al poeta latino che stabilisce tra di esse anche le stesse connessioni. L'insensibilità degli atomi di cui si fa cenno (“cum sensibilia non sint”) è tema trattato diffusamente

<sup>27</sup>. *RHAETICUS, COPERNICUS* e *COPERNICUS-VEREIN FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST (THORN)* (1873).

<sup>28</sup>. BARONE (1979: 86–87 e 193 note 32), pur nella consapevolezza che l'A. era più pitagoreo che aristarcheo. Sul rapporto strano di Copernico con Aristarco, di minore distacco nelle note manoscritte che nell'edizione a stampa, cfr. COPERNICO (2009: 54 e note 100 e 101).

<sup>29</sup>. Traduzione di BARONE (1979: 195).

da Lucrezio nel II libro, 2.865–1022,<sup>30</sup> in quel punto che precede l'asserto sia sulla pluralità dei mondi che sulla loro deperibilità. La questione della sensibilità degli atomi, e della loro tangibilità, si lega strettamente anche a quella della formazione dei mondi, perché, come Lucrezio scriveva nei vv. 434–436 del I libro (ma l'argomento era trattato in esteso nei vv. 418–447), ogni cosa “*si tactus erit quamvis levis exiguisque, / augmine vel grandi vel parvo denique, dum sit, / corporis augebit numerumque summamque sequetur*”, ovvero “se avrà un contatto, benché debole e lieve, d'aumento considerevole o scarso, allora, pur ch'esso esista, aumenterà il totale della materia, s'aggiungerà alla sua somma”.<sup>31</sup>

Sulla scelta delle parole, forse non è superfluo notare che Copernico sceglie “non sensibilia” al posto del lucreziano “insensilibus”, che è hapax legomenon lucreziano (o di suoi imitatori, come Arnobio)<sup>32</sup> e ricorre in tre luoghi del II libro al caso ablativo (2.866, 870, e 888). Tuttavia, poco oltre “non sensibilia”, Copernico usa “insectilibus”, parola che crea una forte consonanza all'orecchio di chi conosceva e conosce bene il testo latino del I secolo a.C. “Insectilibus”, però, è parola mai attestata nel latino classico, né tardo antico né della media latinità<sup>33</sup> (secondo PAPI (1968) è di Marsilio Ficino), e comunque deriverebbe da “insecto”, che non significa “insensibile”, ma ‘indivisibile’. Eppure la sua sonorità richiama fortemente all'orecchio l'omesso e più schiettamente lucreziano “insensilibus”. Non meno del primo argomento, anche quello dell'indivisibilità degli atomi veniva trattato dal poeta latino a I 540–550 (ove si parla della “simplicitas”, ovvero l'unità ed indivisibilità dei “primordia”), e 584–634 (ove se ne stabilisce l'immutabilità e l'esistenza di parti minime), ed era direttamente connesso, come faceva notare il Bailey, con quello della sensibilità degli atomi (trattata poco prima), poiché essi, presi nel loro insieme, sembrano porre sia reazioni che problemi diversi rispetto a quando sono presi singolarmente.

Infine, anche se la terra è per Lucrezio, diversamente da Copernico, al centro dell'Universo, la questione della sua posizione è messa in relazione con le “partibus

30. Cfr. LUCREZIO (1966): *ad loc.* e LUCREZIO (1896): *ad loc.* Per entrambi c'è Anassagora dietro questi spunti lucreziani.

31. L'argomento dell'insensibilità richiama quello della tattilità, usato nel V libro per dimostrare che sole e pianeti non possono essere divini, in quanto dotati di una sostanza che è tattilmente, per così dire, incompatibile con quella degli dei. E', secondo Giussani (LUCREZIO 1952: 19), un concetto fantastico ed oscuro ma che si può sintetizzare così: “[la natura degli dei] non potrà toccare nulla di ciò che per noi è tangibile” (v. 5.151).

32. Così anche i commentatori come Giussani e Bailey (LUCREZIO 1896 e 1966 *ad ll.*) che ne fanno un canonico argomento epicureo. Di quest'ultimo cfr. pure Prol. 9.

33. Verifiche effettuate tramite il sito Musisque Deoque e Du Cange on line, che ha solo il verbo *insecto*.

aeriis mundi caeloque” (che “nam communibus inter se radicibus haerent / ex ineunte aevo coniuncta atque uniter apta”: vv. 552–554 del libro V). Un poco più giù, anche le stelle saranno direttamente collegate alla terra da una distanza minima, tale da influenzare il loro movimento. Il capitolo sulle orbite dei corpi celesti è compreso tra i versi 614 e 649 del libro V e prende le mosse da Democrito, citato esplicitamente al v. 622. Ivi, in consonanza coi suoi insegnamenti, il poeta latino mostra di condividere la tesi per cui (vv. 623–624) “quanto quaeque magis sint terram sidera propter, / tanto posse minus cum caeli turbine ferri”, ossia: “quanto più i corpi celesti sono vicini alla terra, tanto meno possono essere trasportati con il turbine del cielo”, norma che si addice al sole e, vieppiù, alla luna. Non si può escludere che le affermazioni copernicane derivino proprio dalla lettura di Democrito attraverso la mediazione latina di Lucrezio.

Bisognerebbe chiedersi quale familiarità avesse Copernico con il greco ma di questo si discuterà più avanti. Intanto è utile sapere che il manoscritto fu richiesto all’A. dall’arcivescovo di Capua, uomo di fiducia del papa, Nicola di Schoenberg, rivelando la preoccupazione dell’ambiente ecclesiastico<sup>34</sup> nei confronti della formulazione originale e completa del pensiero copernicano.

## 5. Copernico in Italia

A questo punto può essere utile qualche considerazione sulla tradizione del testo di Lucrezio, messa in rapporto con la biografia copernicana. Possibile che, come scriveva il Radetti, Lucrezio non circolò prima della fine del 1499 a Cracovia? Insomma quando e come Copernico poté conoscerlo, in tempo per redigere il suo *De Revolutionibus* o perfino il precedente *Commentariolus* (1507–1512), sintesi già completa del suo pensiero cosmologico? Per Copernico ci fu più di una buona occasione per conoscere Lucrezio.

Nel 1496, infatti, Copernico si trasferiva in Italia per rimanervi fino al 1504 all’incirca. In pratica egli, passando per Roma (1500), si trovava tra Padova<sup>35</sup> e

34. BILIŃSKI (1977: 58) rileva che nella biografia del Baldi si parli dell’approvazione avuta dal Papa, rispetto alla quale “generalmente si pensa l’opposto”, anche a non considerare la stranezza che la prudente dedica al Papa Paolo III fosse rivolta a una persona conosciuta quando ancora si faceva chiamare solo Alessandro Farnese.

35. Su questo periodo cfr. OCCIONI (1873), BILIŃSKI (1983a), GIORNATA COPERNICANA (1995). Il periodo padovano è stato a lungo ignorato a causa del silenzio delle fonti: BILIŃSKI (1983a: 225 e ss.). Da non dimenticare è il passaggio da Bologna (1497) e qui la precoce prestazione di aiutante del professore di astronomia e astrologia Domenico Novara (1454–1504). ADAMCZEWSKI (1972: 80) sostiene che questo sia un indizio che gli studi di Cracovia fossero stati altamente

Venezia quando, tra il 1502 ed il 1504, prima del suo rientro nella terra natia, circolava l'edizione lucreziana aldina uscita nel 1500. Padova era culla degli studi aristotelici (come Firenze lo era per quelli platonici), ma attraverso i corsi di Pietro Pomponazzi (1462–1525),<sup>36</sup> altro esperto conoscitore di Lucrezio, fu il luogo in cui la educazione di Copernico si aprì alla padronanza del greco, alla filosofia della natura praticata dagli antichi, cui egli stesso fece cenno nel capitolo 8 del I libro, e a quella libertà di pensiero, che segnò anche il futuro culturale della città. Infatti essa – CECCARELLI (2013: cap. II); NORBROOK, HARRISON e HARDIE (2016: 17) – si sarebbe rivelata, negli anni a venire, la più interessata al poeta epicureo addirittura rispetto alla ‘libera’ Venezia, dove pure apparvero più edizioni di Lucrezio.<sup>37</sup> Se del 1500 è la prima edizione a cura del veneziano Aldo Manuzio, che con ogni probabilità l’astronomo ebbe modo di vedere, di alcuni decenni più tardi e sempre veneziano sarà il primo volgarizzamento in lingua italiana di Girolamo Frachetta. Rilevante è che, ancora a Padova sarebbe nata una felice amicizia tra Vincenzo Pinelli, bibliofilo, medico e conoscitore e annotatore di edizioni lucreziane, e Galileo Galilei, che strappò la cattedra ai Gesuiti, quasi in barba al vecchio sistema aristotelico professato dai Patavini.<sup>38</sup> In altri termini, se Copernico a Padova (e già prima a Bologna) ebbe modo di conoscere il poema lucreziano e di farsene ispirare, e se

formativi. A Bologna Niccolò frequentò la scuola di Filippo Beroaldo il Vecchio, esponente dei *philosophi voluptuarii* (PIAZZI, 2009: 85), e Urceo Codro (GHISALBERTI e ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA (1960 -<2019>), più volte accusato di empietà ed epicureismo dai contemporanei come Erasmo. Non si dimentichi che di Bologna è la parafrasi del I libro lucreziano di Raphael Francus: GORDON (1985: 228).

36. Cfr. SOLARO (2000: 20), che scrive che in un corso sull’anima in Aristotele tenuto a Bologna forse tra il 1512 e il 1513, Pomponazzi citò Lucrezio: cfr. NARDI (1965: 186); BILIŃSKI (1983a: 249–252) che tratta della frequentazione da parte di Copernico dei corsi del *physiologus* Pomponazzi, che leggeva Aristotele e si interessava alla questione del movimento della terra, anche se finiva con l’optare per la sua immobilità; della scuola di Padova come palestra per il libero pensiero, pur a partire dalla conoscenza delle filosofie antiche della natura. Cfr. ADACZEWSKI (1972: 82–87) per la formazione copernicana. A Padova Copernico studiò medicina e perfezionò lo studio del greco.

37. Insieme a quella del *De Ragazonibus* (1495). A Cracovia ancora si conservano una copia l’edizione del 1531 (Basilea) e una copia di quella del Lambino del 1564 (Parigi).

38. CECCARELLI (2013). L’opera, tra le altre cose, analizza due documenti autografi del Pinelli, studioso di Lucrezio, e poi alcuni rapporti padovani, come quello con Galilei. Cfr. p. 9 (Introduzione) ove scrive: “Eppure i nuovi documenti che emergono dall’Ambrosiana confermano quanto spesso la presenza di un autore anche grande, possa restare a lungo celata o seminascosta nelle ‘minuzie’ di un’età culturale. È il caso di Lucrezio, che sembrerebbe essere quasi scomparso a guardare i cataloghi tipografici italiani del XVI secolo, e che invece sarebbe stato letto, commentato e studiato ben prima della sua definitiva affermazione con il successo della filosofia atomistica nel Seicento”.

tracce occulte di esso nel suo *de rivolutionibus* saranno ammesse, allora questo potrebbe significare che il passaggio del maestro di Cracovia per Bologna e poi per Padova non fu vano, dato che dovette gettare le basi per la nascita della scienza moderna. Quel che voglio dire è che, a mio parere, imbattersi nella lettura del poema lucreziano per Copernico dovette essere, da un lato, praticamente inevitabile almeno in Italia (se non prima come tra poco vedremo), dall'altro, fu anche il presupposto di uno sviluppo storico della scienza moderna che forse dovette a Copernico e alla sua conoscenza di Lucrezio molto più di quanto non sia dato vedere a prima vista.

## 6. Lucrezio a Cracovia: Circolazioni di manoscritti in Europa

Non è solo un'ipotesi che un'opera come quella copernicana non potesse essere nata nel giro di pochi anni, ma dovette essere il frutto di meditazioni lunghe, an-

nose, e scaturite prima di tutto dalla lettura critica delle fonti antiche: è lo stesso autore a scriverlo nella lettera introduttiva a Paolo III, ove ammette di aver tenuto nascosta l'opera non per soli nove anni (e richiamava qui Catullo c. 95 oltre che Orazio, *Ars* 388–389), ma per quattro volte nove anni, ovvero 36 anni.<sup>39</sup>

Quel che si può supporre è che Copernico abbia letto Lucrezio molto tempo prima, forse già ai tempi della sua formazione all'Università di Cracovia, tenendo conto anche di quanto ancora leggiamo dalle sue testuali parole: “verum hoc quid est, totum nostrae fert acceptum Academiae”<sup>40</sup>

L'Università di Cracovia rispose al diffondersi dell'Umanesimo con vivace interesse, che trovò alcune delle sue più significative manifestazioni nell'accoglienza riservata ad alcuni umanisti tra cui Filippo Bonaccorsi ed il prelato e arcivescovo di Leopoli, Gregorio di Sanok, dalle spiccate tendenze umanistiche. All'inverso, era una moda per molti nobili polacchi mandare i propri figli a studiare in Germania ed in Italia (ELTON, 1967: 245).<sup>41</sup> Ma chi erano Filippo Bonaccorsi e Gregorio di Sanok?

---

39. BILIŃSKI (1977) parla di tre periodi fondamentali per l'elaborazione dell'opera: gli anni 1492–1503 per l'appropriazione e negazione del sistema tolemaico, quelli che seguono il ritorno dall'Italia 1508–12 per l'affermazione delle linee generali del sistema, infine 1515–30 per l'elaborazione più precisa del sistema. Invece, COPERNICO (1975: 356–357) nel commento crede che quella sia una vera e propria indicazione sulla data di inizio, non prima del 1507 e non dopo il 1515.

40. BILIŃSKI (1977: 23). Peraltra a Cracovia già dal Medioevo era fiorito lo studio della filosofia della natura.

41. ELTON (1967: 245).

Filippo Bonaccorsi (1437–1497), originario di San Gimignano ma appartenente ad una famiglia di commercianti molto legata a Venezia e capace di intrattenere rapporti internazionali anche con la Polonia, fu mediatore fondamentale per la diffusione della cultura italiana a Cracovia. Essa, come è noto, vi si impiantò nelle forme definite da KIESZKOWSKI (1934: 285) “umanesimo operante”, ovvero teso non solo alle indagini sul mondo antico, ma anche alla sua applicazione attraverso la richiesta di “profonde riforme nel campo culturale, sociale, religioso e politico”. Filippo ne fu uno dei maggiori promotori, in quanto trasferì nel Nord Europa le istanze culturali provenienti dalla sua esperienza italiana, e specialmente romana, dato che a Roma egli era stato prima di tutto membro dell’Accademia di Pomponio Leto, per esserne poi estromesso per volontà di Paolo II, come principale responsabile di una congiura denunciata per i suoi propositi antipapali nel 1468. E’ certo, infatti, come emerge dalle carte del processo, che l’Accademia venne accusata di professare idee contrarie alla Chiesa Romana, e di aver ordito una congiura avente come obiettivi l’eliminazione del Papato e la restaurazione della religione romana antica. Secondo gli studiosi, si può dire più cautamente che nell’Accademia era diffuso un certo “atteggiamento antiteocratico”, che cercava l’appoggio nell’idea repubblicana di Roma antica e nella “struttura culturale di Roma prechristiana”.<sup>42</sup> Callimaco, secondo le fonti, fu uno dei più convinti responsabili di quei comportamenti licenziosi e corrotti che fruttarono accuse di eresia e di empietà a diversi membri dell’Accademia. Tra di essi, alla fine Pomponio Leto fu prosciolto (e riammesso all’insegnamento), mentre Callimaco, grazie ai suoi rapporti familiari con la Polonia, lì finì col trovare rifugio, in particolare presso l’arcivescovo di Leopoli Gregorio di Sanok, il quale, forse in ragione della comune passione per l’epicureismo, gli dispensò la sua protezione dalle persecuzioni di Paolo II, che lo voleva riconsegnato all’Italia.

Dunque, ipotizzare che il Bonaccorsi sia andato a Cracovia con un manoscritto lucreziano sotto il braccio diventa più che probabile se ricordiamo la sua appartenenza alla accademia di Pomponio Leto, la stessa accademia che fu certamente la culla dell’epicureismo e l’officina da cui uscirono fuori molti manoscritti di Lucrezio dopo il 1450. Negli anni Sessanta, il Radetti credeva che Lucrezio non fosse circolato prima della fine del secolo, ma dopo 70 anni, si può essere ormai scettici riguardo a questa affermazione, nonostante la lunga relegazione del manoscritto di Poggio a casa di Niccolò Niccoli.

---

42. ZABUGHIN (1909: 177–178 e 185–189) per il periodo della congiura; PAPARELLI (1971: cap. IV-V), il quale esprime le sue perplessità di fronte alla mancanza di obiettività di Zabughin, “troppo dalla parte del papa” (vd. p. 76 e nota 2). Ma Callimaco, per quanto si possa dubitare di molti dettagli, dovette essere il capo della congiura. Per la poesia e la politica cfr. anche GARFAGNINI (1987).

Il Radetti scriveva quando ancora alcuni aspetti della tradizione manoscritta di Lucrezio non erano noti. Il Neapolitanus IV E 51 era un manoscritto autografo del Leto molto importante perché di datazione circa 1458, peraltro arricchito di un apparato notulare che ne denota l'attenta lettura, e che ne fecero forse anche l'oggetto di dibattiti intellettuali; il Basileensis era uscito dalla medesima Accademia, dato che la scrittura potrebbe essere di Settimuleio Campano, amico di Callimaco, oppure del Leto stesso ad opinione del LUCREZIO (2002: 40). e mia, recando la data 1468;<sup>43</sup> infine potremmo ricordare il Vat. Ottob. Lat. 1954, trascritto dalla mano di un altro membro dell'Accademia, Sulpizio da Veroli, con data 1466 (REEVE, 1980: 36–37) e LUCREZIO (2002: 40). Insomma, si può facilmente immaginare che molti altri codici uscirono dalle mani della stessa *sodalitas*, anche se oggi non recano più nome né data di chi li trascrisse o li possedette, o semplicemente non hanno ancora ricevuto la dovuta attenzione che meriterebbero. Questo basta per asserire che l'Accademia di Pomponio Leto fu una vera *fucina* nella diffusione del testo di Lucrezio e dell'epicureismo, fino al punto che tale filosofia improntò l'esistenza di alcuni suoi adepti, come appunto il Bonaccorsi, detto Callimaco, che dell'epicureismo aveva adottato sia gli aspetti migliori che deteriori.<sup>44</sup> Filippo finì col pagare con la vita la sua adesione incondizionata ad un pensiero che la cattolicissima Roma del XV secolo non poteva tollerare (SAITTA, 1960–1961: 485–490), ma questo non si tradusse solo nella congiura antipapale o nelle abitudini di vita dissolute. Per via della sua critica al concetto di "spirito" Callimaco è ormai considerato "antiplatonico, antiscolastico e antiecclesiastico, (...) il prototipo della degenerazione satanica dell'Umanesimo, (...) certamente uno dei più spietati critici dell'autoritarismo non solo in sede filosofica, ma anche in sede politica e morale"; anzi, a giudizio della critica, il "realismo epicureo", che ispirò il suo stile di vita fu l'origine dei suoi attacchi al gerarchismo ed alle idee platoniche, insomma di quanto farà di lui un precursore di Machiavelli e un sostenitore della mortalità dell'anima.<sup>45</sup>

---

43. REEVE (1980: 35 note 2) preferiva pensare a Settimuleio Campano – che era molto legato a Callimaco: PAPARELLI (1971: 39, 44, 77) – . Diversamente PALADINI (1995: 270) e LUCREZIO (2002: 40).

44. PAPARELLI (1971: 44–46). Non è da trascurare, come sottolinea l'autore, la componente veneziana della sua famiglia e formazione, che ne fece, oltre che un imprenditore con rapporti internazionali, anche un politico con precise velleità sovversive (un catilinario), e infine un cultore di pratiche magico-astrologiche (cap. II).

45. KIESZKOWSKI (1934: 284, 290). Con Bartolomeo Platina, che descrisse il processo e difese Pomponio Leto dal processo intentato da Paolo II nel 1468, lo accomunava il concetto della mortalità dell'anima, con Bernardino Telesio il principio di spiegare la natura *iuxta propria principia*. Per lui il concetto di spirito era difficilmente aggiungibile dall'esterno rispetto ad un'anima che è considerata tutt'uno con il corpo.

La conoscenza del poema della natura è il presupposto sicuro di queste ideologie e, se questo non bastasse, si dovrebbe pensare alle tracce chiare della conoscenza di Lucrezio da parte del Bonaccorsi che reca il codice delle sue lezioni cracoviensi su Virgilio (Cracovia B.J. 433) dell'anno 1472, notato da ZATHEY (1974), o si dovrebbero ricordare gli echi lucreziani disseminati nelle sue poesie<sup>46</sup> o anche i contatti con Marsilio Ficino (LASOCINSKA, 2014: 49–69). Mi sembra che questi elementi siano sufficienti per asserire che Callimaco portò con ogni probabilità Lucrezio a Cracovia verso la prima metà del 1470,<sup>47</sup> ove si mise ad insegnare tra il 1491 e il 1495, gli stessi in cui Copernico frequentava l'Università di Cracovia. Del resto, le opere di Pomponio Leto sono contenute nella biblioteca copernicana (JARZĘBOWSKI, 1971: 76, 79; CZARTORYSKI, 1978: 380).

Inoltre, uno dei contributi più importanti lasciati da Callimaco alla cultura polacca fu la fondazione della *Sodalitas litteraria Vistulana*, quell'accademia nata da una idea di Callimaco e del tedesco Conrad Celtis, che trascorse per questo due anni, 1489 e 1490, nella città polacca, e che creò, sul modello delle accademie italiane, e specialmente di quella Romana, l'accademia presso la quale anche Niccolò Copernico si sarebbe formato. Nel 1496 infatti Bonaccorsi muore, ma la sua 'longa manus' si estenderà per molti decenni, per non dire secoli a venire. E' un fatto riconosciuto ormai e descritto con lucidità straordinaria da PAPARELLI (1971: 208), che il legame più sottile tra la *Sodalitas Quirinalis* e la *Sodalitas Vistulana* sta nella "linea di congiunzione che si riscontra tra l'epicureismo etico del periodo latino e gli studi di scienze naturali (ed esoteriche) degli ultimi anni" di Callimaco, e, potremmo aggiungere noi, nel filo sottile, quasi impercettibile, che è tempo ormai di ricostruire, tra il testo di Lucrezio e i rappresentanti – Copernico prima di tutto – della cultura polacca del Cinquecento. Dopo tutto questo, ci sembra arduo credere che Callimaco non abbia diffuso a Cracovia il poeta latino che fu la causa del suo stesso esilio uno dei capisaldi della formazione culturale e perfino dei fondamenti teorici dell'Accademia Romana di Pomponio Leto.

Se dunque Callimaco fu il *vettore* della diffusione delle idee lucreziane a Cracovia, che forse dopo questo lavoro, si qualificano come idee soprattutto relative alla religione e alle scienze della natura, è importante completare il quadro con Gregorio di Sanok (1406–1477), arcivescovo di Leopoli. "Nessun altro conterà più di lui nel futuro di Callimaco", scrive uno dei biografi dell'Esperiente (PAPARELLI, 1971: 99, 124–125). Rifugiatosi in Polonia, Callimaco trovò somma protezione presso Gregorio, "umanista" (spiegò le Bucoliche di Virgilio a Cracovia) e "protettore

46. ZATHEY (1974: 107–108). Al momento non c'è notizia di codici lucreziani autografi. Quanto alle poesie cfr. nota al verso 23 e nota 14 al verso 5 in MŁODOŃSKI (1904: 21).

47. Il trasferimento avvenne dopo alcune peregrinazioni tra Grecia, Creta, Chio e Costantinopoli. Cfr. ZABUGHIN (1909: 120–131 e 185–189) e KIESZKOWSKI (1934).

di umanisti” dalla corte di Dunajów, prima corte umanistica della Polonia (favoriva la latinizzazione del Nord Europa promossa da Enea Silvio Piccolomini). Gregorio divenne perfino un suo *alter ego*, in quanto era in piena sintonia riguardo alla passione per gli studi classici e a posizioni politiche e contrarie della Sede Apostolica, “patrona della perfidia e del tradimento”. Nella biografia di Gregorio, scritta proprio da Filippo Bonaccorsi<sup>48</sup> e fonte principale della sua vita, si legge che questi, pur avendo abbracciato la filosofia stoica, si sentì vicino all’epicureismo proprio nella fisica. Anche qui il nome di Lucrezio non viene proprio fatto, ma se ne percepisce la presenza:

*In physicis rationibus et his, quae finem spectant, Epicurum praeferebat, tanto che ex illis vero, quae ad confutandum eius viri opiniones conscripta sunt, admodum pauca comprobabat quin immo vanos censebat omnes, qui ea in re aut fuissent aut essent occupati, quasi aut facile factu sit, quod eius inventa rationis adversentur, aut necessarium, tamquam stantibus eius traditionibus ceterorum stare non possint, cum longe se aliter utrimque habeat* (BONACCORSI e LICHÓŃSKA (1963: 66))

Questa è solo la citazione più esplicita di Epicuro, perché poco prima si descriveva la sua fiducia nell'esperienza dei sensi, nel fatto che le dimensioni del sole e della luna siano come ci appaiono, concetti, ancora una volta, propri del *De rerum natura* di Lucrezio: “Ea quae a physicis dicuntur, de solis lunaeque ac reliquorum siderum magnitudine, splendore ac defectu et cetera id genus esse eiusmodi, ut magis non reprehendi possint, quam vera credi”. Ancora diceva “omnium initium ad eisdem seminibus et generandi ratione vitamque ab omnibus animalibus tueri ac conservari” (BONACCORSI e LICOŃSKA (1963: 70); professava inoltre la tranquillità dell'animo.

I biografi non hanno mai esitato a mettere questi dati in rapporto al poeta latino, che del resto pure Bonaccorsi conosceva benissimo e di cui, quindi, ben prima della fine del secolo faceva mostra: così è per SINKO (1900), PAPARELLI (1971) ed altri ancora. Se poi, più avanti si legge anche della dedizione di Gregorio all'approfondimento della *natura rerum*, allora se ne può presupporre con una certa fondatezza che il Sanok, senza per questo rinnegare la propria fede, utilizzasse un non meglio precisato opuscolo lucreziano, come già scriveva la commentatrice Lichońska.<sup>49</sup>

Insomma, considerando tutti questi dati, non sembra un azzardo ipotizzare che Copernico abbia sentito parlare di epicureismo e di Lucrezio già negli anni giovanili, dal momento che per alcuni anni e con molta assiduità passò in ambienti nei quali l'epicureismo era il pane quotidiano. Né è una esagerazione puntare

48. Nonostante non sempre si sia data per certa l'attendibilità di tutto il materiale raccolto, si tende ormai a dare per vero quel che Callimaco ci racconta di Gregorio. Vedi dunque BONACORSI e LICHÓŃSKA (1963: 66 e 70); SINKO (1900: 267–271); PAPARELLI (1971: 124) per Gregorio.

49. BONACCORSI e LICHÓŃSKA (1963), *ibidem*.

maggiormente l'attenzione su questi ambienti, se lo sottolineava lo stesso Niccolò ed è stato già autorevolmente notato che, lasciando l'Università di Cracovia per l'Italia, egli “était déjà un astronome et un mathématicien”.<sup>50</sup> Bisognerebbe forse riflettere una volta di più sul dato di fatto che nella prima fase della sua formazione l'astronomo ebbe una scarsa pratica del greco, che fu da lui appreso o quanto meno molto perfezionato solo a Padova con esercizi di cui si possiedono ancora le prove (BILIŃSKI, 1977: cap. V).<sup>51</sup>

## Riferimenti bibliografici

- ADAMCZEWSKI, J. (1972). *Niccolò Copernico e la sua epoca*. Varsavia: Interpress.
- BARONE, F. (a cura di) (1979). *Opere di Nicola Copernico*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese [UTET].
- BERETTA, M. (2015). *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*. Roma: Carocci editori.
- BILIŃSKI, B. (1975). La vita di Copernico. Di Bernardino Baldi dell'anno 1588 alla luce dei ritrovati manoscritti delle vite dei matematici (pp. 45–60). In *Convegno internazionale sul tema: Copernico e la cosmologia moderna*, Roma, 3–5 maggio 1973. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- BILIŃSKI, B. (1977). *Il Pitagorismo di Niccolò Copernico*. Wrocław-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- BILIŃSKI, B. (1983a). Il periodo padovano di Niccolò Copernico (1501–1503) (pp. 223–286). In A. Poppi (cur.) *Scienza e Filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*. Padova: Edizioni Lint.
- BILIŃSKI, B. (1983b). Echi virgiliani nell'opera copernicana *De revolutionibus*. In *Atti del Convegno virgiliano di Brindisi nel bimillenario della morte*: Brindisi, 15–18 ottobre 1981) (pp. 247–272). Perugia: Università di Perugia. Istituto di filologia latina.
- BIRKENMAJER, L. A. (1900). *Mikołaj Kopernik. Część pierwsza: Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne*. Kraków: Skład Główny w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej.
- BIRKENMAJER, L. A. (1972). *Kopernik jako filozof*, in *Etudes d'histoire de science en Pologne*, in *Studia Copernicana*, IV, pp. 612–646
- BONACCORSI, F. e LICOŃSKA, I. (1963). *Philippi Callimachi Vita et mores Gregorii Sanoei: Editit, commentariis illustravit, in linguam polonam vertit Irmina Lichońska*. Varsoviae: Państwowe wydawnictwo naukowe.
- CAMEROTA, M. (2008). *Galileo, Lucrezio e l'atomismo*. In Beretta, M. e Citti, F. (eds.) *La natura e la scienza* (pp. 141–175). Firenze: Olschki.
- CECCARELLI, A. (2013). *La fortuna di Lucrezio a Padova nel secondo Cinquecento*. Tesi di dottorato Università La Sapienza, Roma.

50. CZARTORYSKI (1978: 40). Si riferisce alla strumentazione di Martin Bylica de Olkusz (1433–1495), di Albert de Brudzewo (1445–1495), attaccata alla tradizione classica di studi astronomici, a Tolomeo, e con i primi dubbi sulla validità del sistema geocentrico.

51. Sulla scuola di Leonico Tomeo, l'acquisto del primo dizionario greco, la prima traduzione della lettera a Liside, che compare nel manoscritto del *De revolutionibus*.

- Consultabile sul sito: <http://hdl.handle.net/10805/1973>
- CIMINO, M. (1975). L'opera astronomica di Niccolò Copernico. In *Copernico e la cosmologia moderna* (pp. 73–113). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- COPERNICO, N. (1975). *De Revolutionibus libri sex*. In *Nicolai Copernici Opera omnia* (Vol. 2) R. Gansniewic (ed.); J. Domański, L. A. Birkenmajer, J. Dobrzycki, A. Kempf (comm.). Varsovia; Cracoviae: Officina publica libris scientificis edendis.
- COPERNICO, N. (2009). *La struttura del cosmo* (Introduzione di M. Blay, commento di J. Seiden-gart, traduzione di R. Girololdini). Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki.
- CZARTORYSKI, P. (1978). The Library of Copernicus (pp. 355–396). In E. Hilststein e P. Czartoryski (eds.) *Science and History: Studies in honor of Edward Rosen*. Wrocław; Warszawa: Polish Academy of Sciences Press.
- DEPUE HADSITZ, G. (1935). *Lucretius and his influence*. London; Calcutta; Sidney: George G. Harrap & CO. LTD.
- Consultabile sul sito: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.529411/page/n5>
- ELTON, G. R. (a cura di) (1967). *Storia del Mondo Moderno. Vol. II: La Riforma 1520–1559*. Milano: Garzanti.
- FLORES, E. (1996). Gli Astronomiche di Manilio e l'Epicureismo (pp. 895–908). In G. Giannantoni e M. Gigante (eds.) *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale* (Napoli, 19–26 maggio, 1993) (3 vols). Napoli: Bibliopolis.
- FURLEY, D. (1996). The Earth in Epicurean and Contemporary Astronomy (Vol. I, pp. 119–125). In G. Giannantoni e M. Gigante (eds.) *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale* (Napoli, 19–26 maggio 1993). Naples: Bibliopolis.
- GARFAGNINI, G. C. (a cura di) (1987). *Callimaco Esperiente poeta e politico del '400*. Convegno Internazionale di Studi (San Gimignano, 18–20 ottobre 1985). Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- GAMBINO LONGO, S. (2004). *Savoir de la nature e poésie des choses. Lucrece et Épicure à la Renaissance italienne*. Paris: Honoré Champion.
- GARIN, E. (1976). *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Bari: Editori Laterza.
- GHISALBERTI, A. M., e ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA (1960–2019). *Dizionario biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- GIANNANTONI, G. e GIGANTE, M. (eds.) (1996). *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale* (Napoli, 19–26 maggio, 1993) (3 vols). Napoli: Bibliopolis.
- GIORNATA COPERNICANA e STELLA, L. (1995). *Copernico a Padova: Atti della Giornata copernicana nel 450. della pubblicazione del 'De revolutionibus orbium coelestium'* (Padova, 10 dicembre 1993). Padova: Cooperativa Libraria editrice Università di Padova.
- GILLESPIE, S. e HARDIE, P. (eds.) (2007). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521848015>
- GORDON, C. A. (1985). *A Bibliography of Lucretius* (2nd. ed.). Winchester: St. Paul's bibliographies.
- JANNONE, A. (1996). La polemica di Epicuro contro Aristotele. In G. Giannantoni e M. Gigante (A cura di) *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale*, Napoli, 19–26 maggio 1993 (3 vol., pp. 87–98). Napoli: Bibliopolis.
- JARZEBCOWSKI, L. (1971). *Biblioteka Mikolaja Kopernika*. Torún [Polonia].
- KIESZKOWSKI, B. (1934). Filippo Bonaccorsi detto Callimaco e le correnti filosofiche del Rinascimento. *Giornale critico della Filosofia italiana*, 15, pp. 281–294.
- KLIBANSKY, R. (1953). Copernic et Nicolas de Cues. In *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI siècle*. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique – Sciences humaines (p. 225–235). Paris. Presses universitaires de France.

- KOYRÉ, A. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press. [KOYRÉ, A. (1998). *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (L. Cafiero, trad.). Milano: Feltrinelli.]
- KOYRÉ, A. (1961). *La rivoluzione astronomica. Copernico Keplero Borelli* (L. Sosio, trad.). Milano: Feltrinelli
- KRISTELLER, P. O. (1965). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Le Lettere.
- KUBACH, F., ZELLER, F. e ZELLER, C. (eds.) (1944). *Nikolaus Kopernikus Gesamtausgabe* (2 vols.). Monaco e Berlino: R. Oldenbourg.
- LASOKINSKA, E. (2014). *Epikurejska idea w literaturze polskiej renesansu i baroku: od Kallimacha do Potockiego*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- LUCREZIO [LUCRETIUS CARUS, T.] (1896). T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex* (revisione del testo, commento e studi introduttivi de C. Giussani). Torino: Loescher.
- LUCREZIO [LUCRETIUS CARUS, T.] (1952). *De rerum natura. Libro 5* (commentato da C. Giussani e E. Stampini). Torino: Chiantore.
- LUCREZIO [LUCRETIUS CARUS, T.] (1992). *La natura delle cose* (G. Milanese, trad. e cur.; introduzione di E. Narducci). Milano: Mondadori.
- LUCREZIO [LUCRETIUS CARUS, T.] (2002). *De rerum natura*. Edizione critica con Introduzione e Versione a cura di E. Flores (Vol. I, Libri I-III). Napoli: Bibliopolis.
- LUCREZIO [LUCRETIUS CARUS, T.] e BAILEY, C. (ed.) (1966) *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex* (3 vol.; Greek-English). Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary by Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press.
- MANILIO, M. (2001). *Il poema degli astri (Astronomica)* (Vol. II, Libri III-V). A cura di Simonetta Feraboli, Enrico Flores e Riccardo Scarcia (trad.). Milano: Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori.
- MARKOWSKI, M. e HENNEK-PROKOPIUK, M. (1973). On philosophical foundations of Copernicus' Heliocentric System. *Dialectics and Humanism*, 1(1), pp. 213–223.  
<https://doi.org/10.5840/dialecticshumanism19731121>
- MARSILIO FICINO (1959). *Opera Omnia* (Riproduzione in fototipia a cura di M. Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, due volumi). Torino: Bottega d'Erasmo.
- MICHEL, P.-H., (1965). Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de Giordano Bruno (pp. 397–414). In *Le soleil à la Renaissance: sciences et mythes*. Colloque international tenu en avril 1963 sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l'étude de la Renaissance et du Ministère de l'éducation nationale et de culture de Belgique [actes] Bruxelles; Paris: Presses Universitaires de Bruxelles; Presses Universitaires de France.
- MIODOŃSKI, A. (1904). *Philippi Callimachi et Gregorii Sanocei carminum in editorum corollarium*. Cracoviae: Sumptibus Academia Litterarum.
- MONTI, C. (1994). Incidenza e significato della tradizione materialistica antica nei poemi latini di Giordano Bruno: la mediazione di Lucrezio. *Nouvelles de la République des lettres*, 2, pp. 75–87.
- NARDI, B. (1965). *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Le Monnier.
- NORBROOK, D., HARRISON, S. e HARDIE, P. (eds.) (2016). *Lucretius and the Early Modern*. Oxford: Oxford University Press.
- OBERMAN, H. A. (1986). *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- OCCIONI, O. (a cura di) (1873). *Il quarto centenario di Nicolò Copernico all'Università di Padova*. Padova: R. stab. di P. Prosperini.

- PALADINI, M. (1995). Tre codici lucreziani e Pomponio Leto copista. *AION Annali dell'Istituto Universitario Orientale de Napoli. Dipartimento de Studi del Mondo Classico e del Mediteraneo Antico. Sezione Filologico-Leteraria*, 17, pp. 251–293.
- PALADINI, M. (2011). *Lucrezio e l'epicureismo tra Riforma e Controriforma*. Napoli: Liguori Editori.
- PAPARELLI, G. (1971). *Callimaco Esperiente (Filippo Bonaccorsi)*. Salerno: Beta.
- PAPI, F. (1968). *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno* (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 46). Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- PIAZZI, L. (2005). *Lucrezio e i Presocratici*. Un commento a *De rerum natura* 1, 635–920. Testi e commenti 1. Pisa: Edizioni della Normale.
- PIAZZI, L. (2009). *Lucrezio. Il 'De rerum natura' e la cultura occidentale*. Napoli: Liguori Editori.
- PROSPERI, V. (2004). *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*. Torino: Nino Aragno Editore.
- RADETTI, G. (1964). L'epicureismo nel pensiero umanistico del Quattrocento. In *Grande antologia filosofica* (Vol. 6: Il pensiero della Rinascenza e della Riforma). Milano: Marzorati.
- RADETTI, G. (1965). L'epicureismo di Callimaco Esperiente nella biografia di Gregorio di Sanok. In *Atti del Convegno italo-ungherese di studi rinascimentale* (Spoleto 9–10 settembre 1964). [Atti del convegno di studi sulla programmazione economica in Italia e in Ungheria. Milano, 28–29 maggio 1965. *Ungheria d'oggi. Rivista di cultura, politica, economia*. Anno V, N° 1 (Gennaio-febbraio 1965. 1964–1965), pp. 46–53, e 114–117 (Radetti nel dibattito).]
- RHAETICUS, G. J., COPERNICUS, N. e COPERNICUS-VEREIN FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST (THORN) (1873). *Nicolaï Copernici Thorunensis De revolutionibus orbium caelestium libri VI*. Thoruni i.e. Toruń: Sumptibus Societatis Copernicanae.
- REEVE, M. D. (1980). The Italian Tradition of Lucretius. *Italia medioevale e umanistica*, 23, pp. 27–48.
- ROSEN, E. (ed.) (1971). *Three Copernican treatises: The Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, the Narratio prima of Rheticus* (3<sup>a</sup> ed. rev.). New York: Octagon Books.
- SAITTA, G. (1960–1961). *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento* (Vol. I). Firenze: G. C. Sansoni Editori.
- SALEMME, C. (2010). *Lucrezio e la formazione del mondo. De rerum natura* 5,416–508. Napoli: Loffredo Editore.
- SALEMME, C. (2011). *Infinito lucreziano. De rerum natura* 1, 951–1117. Napoli: Loffredo Editore.
- SCHIAPARELLI, G. V. (1925–1927). *I precursori di Copernico nell'Antichità*. In *Scritti sulla Storia dell'Astronomia antica* (2 voll.). Bologna: Zanichelli.
- SINKO, T. (1900). De Gregorii Sanocei studiis humanioribus. *Eos*, 6, pp. 241–271.
- SOLARO, G. (2000). *Lucrezio: Biografie umanistiche*. Bari: Edizioni Dedalo.
- SOLDATI, B. (a cura di) (1902). *Ioannis Ioviani Pontani Carmina* (Volume primo). Firenze: G. Barbera.
- WARREN, J. (ed.) 2009. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521873475>
- ZABUGHIN, V. (1909). *Giulio Pomponio Leto: Saggio critico* (Vol. 1, Libri 1 e 2). Roma: La Vita letteraria.
- ZATHEY, J. (1974). Per la storia dell'ambiente magico-astrologico a Cracovia nel Quattrocento (pp. 99–109). In L. Szczucki (ed.) *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento: Convegno polacco-italiano* (Varsavia: 25–27 settembre 1972). Wrocław-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

# La canonización de un pagano

## La adopción cultural de Aristóteles por el humanista Juan Ginés de Sepúlveda

The canonization of a pagan: The cultural adoption of Aristotle by the humanist Juan Ginés de Sepúlveda

Christian Schäfer

Universidad de Bamberg

Al humanista Juan Ginés de Sepúlveda se le conoce principalmente por la célebre controversia que mantuvo con Bartolomé de las Casas en la Gran Disputa de Valladolid sobre la justificación de la Conquista y el sometimiento de los indígenas del Nuevo Mundo. Los argumentos que esgrimieron cada uno de estos dos rivales ante el Consejo de Indias reflejaban una larga tradición de discusiones académicas sobre el tema de la guerra justa. En el transcurso de las dos generaciones precedentes estos argumentos habían sido recibidos, sistematizados, elaborados y finalmente aplicados por los filósofos, teólogos y juristas en España al caso de la Conquista. Parece que, durante la Disputa, en particular el docto humanista Sepúlveda, se limitó a dar nada más que un breve esbozo de los razonamientos en pro de la guerra justa vigentes durante el Siglo de Oro, presentándolos a la manera de los cuatro argumentos principales que había elaborado y defendido en su inédito diálogo *Demócrates segundo o Sobre las justas causas de la guerra*.

En este diálogo, el personaje de un eruditísimo griego llamado Demócrates se hace eco de las convicciones del propio Sepúlveda, explicando y discutiendo estos cuatro argumentos, y defendiéndolos contra las dudas de un joven alemán llamado Leopoldo, representante de una posición que Sepúlveda en el prólogo califica de protestantoide y que hoy en día podríamos considerar pacifista de tintes erasmianos (CASTILLA URBANO, 2013: XLI-XLVI).

Los cuatro argumentos que Demócrates aduce en el diálogo a favor de la Conquista son los siguientes:

- Primero, la barbarie natural de los aborígenes del Nuevo Mundo y, en consecuencia, su condición de esclavos por naturaleza (SEPÚLVEDA, 1997: 53–59).
- Segundo, sus reiteradas vulneraciones de los preceptos del derecho natural (SEPÚLVEDA, 1997: 67–72).

- Tercero, la necesidad de una intervención militar que impidiera la extendida práctica de los sacrificios humanos y la antropofagia (SEPÚLVEDA, 1997: 83–87).
- Cuarto, el derecho a proteger – si fuera necesario, por las armas – el libre intercambio de ideas, sobre todo de ideas culturales y religiosas, es decir, el derecho a llevar a cabo las misiones (SEPÚLVEDA, 1997: 88–96).

Sepúlveda, en este sentido, hace hincapié en que, en el transcurso de la historia, todos estos argumentos han sido mantenidos por filósofos, juristas y teólogos de sobrada reputación: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Ulpiano y, sobre todo, Aristóteles, sobre cuya filosofía política se asienta todo el razonamiento presentado por Sepúlveda en el *Democrates secundus*.

Fue justamente este afán de Sepúlveda por aplicar la teoría aristotélica de la esclavitud por naturaleza a los pueblos del Nuevo Mundo lo que provocó las duras críticas de Bartolomé de las Casas y de la mayoría del resto de los teóricos españoles. A raíz de estas críticas, el *Democrates secundus* nunca recibió el privilegio real necesario para su publicación (CASTILLA URBANO, 2013: 198–210; SEPÚLVEDA, 1984: XV–XX). No fue hasta finales del siglo XIX cuando el primero de los pocos manuscritos del diálogo conocidos a día de hoy fue redescubierto por Marcelino Menéndez Pelayo tras largos siglos de olvido. La comparación del texto de este manuscrito con los escasos manuscritos que se encontraron posteriormente durante el siglo XX muestra cómo Sepúlveda fue elaborando los argumentos del diálogo a lo largo de toda su vida. La versión final del texto consta en un códice que actualmente se conserva en la Biblioteca General Histórica de Salamanca y que incorpora las últimas correcciones de puño y letra del mismo Sepúlveda (COROLEU LLETGET y SOLANA PUJALTE, 1997; SEPÚLVEDA, 1984: XXVI–XXXI). Tendremos que volver sobre el asunto de los manuscritos más tarde.

En lo que sigue, analizaremos los problemas que se presentan con el segundo de los argumentos mencionados, a saber, el de que los indígenas del Nuevo Mundo transgreden constantemente los preceptos del derecho natural, y veremos cómo se agravan más aún si se les toma en consideración desde el punto de vista del aristotelismo de Sepúlveda. Para ello trazaremos primero, la estrategia que siguió Sepúlveda para resolver estos problemas y, posteriormente, pasaremos a evaluarla.

## **1. La idolatría de los indígenas y el problema de la idolatría de Aristóteles**

Según el criterio de Juan Ginés de Sepúlveda, los indígenas del Nuevo Mundo son esclavos por naturaleza pues carecen de ciertas formas de raciocinio, una deficiencia que los hace dependientes de otros hombres de mayor facultad de entendimiento y autonomía moral, tal como Aristóteles lo expone en su *Política* (ARISTÓTELES, 1957: 1254ab) al hablar sobre el bárbaro como de un esclavo por naturaleza. Este

es el primer argumento del sometimiento de los indígenas que Sepúlveda aduce. Si bien se trata de una deficiencia de la razón práctica en los esclavos por naturaleza, Sepúlveda la ve ligada a otras facultades racionales y esto lo lleva a su segundo argumento: la incapacidad intelectual de los indígenas les habría impedido entender y reconocer que hay un solo Dios, Creador y Señor del universo. Es por ello que en su animismo primitivo convertían los fenómenos naturales en dioses o demonios, ya que no habían podido entender el orden natural del mundo. De lo que un ser racional entiende al mirarse a sí mismo y al observar su posición dentro de la estructura racional del mundo, se desprende lo que se llama derecho natural; este, según la definición de Sepúlveda en el diálogo, es la ley “quae ubique habet eandem vim, non quia sic placuit” y que se puede definir teológicamente como “participatio legis aeternae in creatura rationis compote” (SEPÚLVEDA, 1997: 47). Las deficiencias racionales de los indígenas les habrían impedido entonces un entendimiento correcto de lo divino ya que habrían divinizado los fenómenos naturales confundiendo los efectos del obrar divino con seres independientes. Es precisamente a raíz de esta confusión por lo que llegan a transgredir los preceptos del derecho natural. El caso más obvio de esta transgresión se presenta en el tercer argumento del *Democrats secundus* donde los sacrificios humanos y la antropofagia se citan como los dos ejemplos más drásticos y perturbadores de las consecuencias prácticas de su idolatría.

En el diálogo sepulvedariano sobre la guerra justa el personaje de Demócrates expone estos argumentos con profusión. En el texto original que consta en los manuscritos previos a la versión final – la que incorpora las rectificaciones y adiciones que fue añadiendo Sepúlveda con el paso de los años – el personaje de Leopoldo no opone mayor resistencia a estos argumentos de Demócrates. En la versión final del manuscrito de Salamanca, sin embargo, Sepúlveda intercaló una digresión muy interesante (SEPÚLVEDA, 1997: 75–82). Este amplio excursus arranca con una duda de Leopoldo: dado que la idolatría acarrea estas nefastas consecuencias, ¿cómo es posible que Demócrates funde toda su teoría en Aristóteles, el cual era un pagano y, por tanto, no menos idólatra? Más aún, y he aquí uno de los pasajes donde se manifiesta la postura semiprotestante de Leopoldo en el diálogo: dada la íntima relación entre idolatría e inmoralidad, Leopoldo estima que no es posible que ningún filósofo antiguo de los que Demócrates cita constantemente sea digno de confianza en materia ética, ya que los antiguos no pudieron haber alcanzado la correcta comprensión de Dios que exclusivamente se obtiene *sola scriptura* (SEPÚLVEDA, 1997: 78–79).

A esto hay que hacer dos observaciones:

La primera es que las dudas de Leopoldo ponen en peligro toda la teoría expuesta por Demócrates. Desafían, en efecto, la coherencia lógica de su planteamiento al poner en entredicho el programa humanístico que subyace a la postura de Demócrates, a saber, el planteamiento que postula la Antigüedad clásica como modelo civilizador para la empresa cultural europea, tanto en la propia Europa

como en la campaña civilizadora de Europa y, más concretamente, de España en territorios de ultramar.

La segunda es que estas dudas o, mejor dicho, estas críticas de Leopoldo reproducen otras semejantes que se le habían hecho a Sepúlveda a lo largo de la controversia en torno a la Conquista. Efectivamente, ya en 1519 el propio Bartolomé De las Casas había utilizado semejantes ideas en la Corte Real contra el obispo Juan de Quevedo en su debate acerca de la cuestión de la servidumbre natural de los indígenas para solicitar de Carlos I que hiciera caso omiso de esta doctrina aristotélica, dado que Aristóteles era un pagano que ardía en los infiernos (LAS CASAS, 1951: 343). Este argumento basado en el paganismo de Aristóteles se repetirá frecuentemente en la disputa de las Indias. Lo cierto es que a Sepúlveda estos razonamientos lo irritaban sobremanera como consta en una carta de amonestación que en 1554 le dirigió al teólogo Pedro Serrano por haber escrito un comentario a la *Ética a Nicómaco* advirtiendo en el prefacio al lector de que las doctrinas de Aristóteles eran las de un pagano que desde hacía siglos se encontraba en el infierno (SEPÚLVEDA, 2007: 332–340). Antes del *Democrates secundus*, Sepúlveda había escrito varios tratados antierasmianos en los que vinculaba el éxito de la Reforma protestante al debilitamiento del aristotelismo en Alemania (SEPÚLVEDA, 2012: XLI–XLVI). De hecho, los argumentos de Bartolomé de las Casas y de Pedro Serrano son comparables a algunas de las críticas que también Lutero y otros intelectuales habían hecho al “rancidus philosophus” Aristóteles y a las que Sepúlveda, por su parte, había reaccionado en diferentes ocasiones. Sepúlveda, pues, conocía bien estas críticas y sabía de su devastador potencial para su propia postura. En el diálogo que nos ocupa era, pues, imprescindible que las dudas del cuasiluterano Leopoldo fueran disipadas por Demócrates.

## 2. La interpretación Sepulvedariana del *De Mundo* pseudoaristotélico

La estrategia de defensa de Sepúlveda y su portavoz en el diálogo, Demócrates, a grandes rasgos, es la siguiente: los más eminentes filósofos de la Antigüedad clásica eran monoteístas especulativos. La empresa filosófica de explicar el mundo racionalmente los llevó a la firme convicción de que hay un solo principio del universo, de que este principio es un principio racional y de que es un principio tanto constitutivo como regulativo de todo lo que existe. El monoteísmo de Aristóteles y de los demás grandes filósofos paganos, consiste, por tanto, precisamente en aceptar que existe un principio único que produjo todo lo que hay y que desde entonces lo rige todo de un modo racional. Con esto, Demócrates no solo explica el monoteísmo de los filósofos paganos, sino que además demuestra dos cosas: que el monoteísmo se aviene naturalmente con el sano raciocinio y que se equivocan los que afirman

que al verdadero Dios se lo conoce solamente en la medida en la que se nos revela históricamente o a través de las Sagradas Escrituras. Demócrates incluso le recuerda a Leopoldo que esto mismo es lo que expresamente dice san Pablo:

*Sócrates, Platón, Aristóteles y demás filósofos admitieron la existencia de un dios único a quien más que a nadie se le debía adoración, según lo atestigua nuestro San Pablo cuando escribe así a los romanos [1,19–20]: ‘Lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterna virtud y su divinidad son conocidos mediante las criaturas’.*

(SEPÚLVEDA, 1997: 74)<sup>1</sup>

Cuando en el diálogo Demócrates se justifica de este modo y aduce citas aristotélicas y platónicas para probar el monoteísmo de los filósofos antiguos, Leopoldo se resiste a aceptar sus razones y asevera que en los escritos de Aristóteles y de otros filósofos griegos y romanos abundan los personajes de la mitología antigua y del panteón de la religión pagana. Por eso, argumenta, es improbable que los filósofos antiguos hayan sido verdaderamente monoteístas:

*¿Acaso tú crees que Platón y Aristóteles admitieron la existencia de un solo Dios, cuando a cada paso nos hablan de muchos dioses y a algunos hasta los denominan por sus nombres: Júpiter, Saturno, Marte, Mercurio y así a otros muchos?*

(SEPÚLVEDA, 1997: 75)<sup>2</sup>

Pero Demócrates no se da por vencido. Su defensa del monoteísmo de Aristóteles ante las objeciones de Leopoldo se apoya sobre todo en la teología del tratado *De mundo* (*Peri kosmou*). Este tratado se considera hoy en día de origen pseudoaristotélico, ya sea que se le tome por un escrito estoico de la escuela de Poseidonio, ya sea que se le considere redactado por un autor judío estoizante, ya se le tenga por peripatético, pero con influjos estoicos, o por perteneciente al platonismo medio, entre otras posibilidades (REALE, 1974: 15–16). Las únicas excepciones a este respecto parecen ser Giovanni Reale y Roberto Radice, quienes consideran que el *De mundo* representa una versión más o menos reelaborada de un temprano tratado del joven Aristóteles (RADICE, 1995: 14; HAUCK, 2018: 68–70). Sea como fuese para Sepúlveda el *De mundo* es un auténtico documento aristotélico.

1. Nam, duce Deo et magistra natura, Socrates, Plato, Aristoteles et plaeisque philosophorum unum esse Deum et maxime colendum agnoverunt, teste Paulo nostro, qui sic scribit ad Romanos: ‘Quod notum est Dei, manifestum illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas’.

2. An tu Platonem et Aristotelem unum Deum agnosceres putas? Qui passim multos deos memorant, quosdam etiam nominatim appellant Iovem, Saturnum, Martem, Mercurium et alios non paucos?

El tratado *De mundo* consta de dos partes temáticas bien diferenciadas: tras una breve dedicatoria e introducción (capítulo 1), la primera de sus partes, que comprende los capítulos 2 a 4, presenta una descripción de los cielos y de los elementos del mundo sublunar; la segunda, que abarca del capítulo 5 al 7, tiene un enfoque teológico e incluso soteriológico, y explica cómo Dios ordena y mantiene el mundo, de cuya estructura se da cuenta en la primera parte (REALE, 1974: 35–37; HAUCK, 2018: 70–71). De esta manera, el tratado no presenta una cosmografía, sino una cosmología en el sentido estricto de la palabra: el texto del *De mundo* no se limita a la descripción y el entendimiento teórico de la arquitectura del *kosmos*. Además, pretende dar una explicación del *logos* del mismo, es decir, ofrecer la estructura racional a la que se subordina el proyecto arquitectónico del universo y explicar el sentido – *logos* – que un ser logoforme como el hombre puede extraer de esta estructura lógica con el objetivo de entenderse mejor a sí mismo e interpretar con más garantías el sentido de su propia existencia (BRAGUE, 2005: 12–14). Es precisamente esta segunda parte la que más le interesa a Sepúlveda en su diálogo sobre la guerra justa.

En este sentido, el punto más importante de sus consideraciones es el siguiente: a Dios, que es metafísicamente remoto, trascendente, arcano y enteramente otro, no se lo conoce sino a través de sus obras (*erga*) o de las manifestaciones de su poder (sus *dynamicis*) constatables en el universo. Según explica Demócrates:

Aristóteles lo atestigua al expresarse así en su libro *Del mundo* [401 a 14], dedicado a Alejandro: ‘Dios, aun siendo uno, no obstante, es denominado con muchos nombres que nosotros le damos por sus obras. Así le llamamos Júpiter como al autor de la vida; Saturno, por el tiempo que pasa de siglo a siglo sin fin, y Némesis, porque a cada uno satisface según sus méritos’. (SEPÚLVEDA, 1997: 75)<sup>3</sup>

Pero hay que entender, insiste Sepúlveda, que esto es una forma de hablar metonímica que le asigna al efecto el mismo nombre que a la causa adecuándose así a la manera cotidiana de hablar o a las formas de expresión de la religión popular. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos “vamos, sentémonos allá donde hay sol”, pero bien sabemos que el sol no está al otro lado de la calle, sino a una distancia de 150 000 000 kilómetros de nuestro planeta. La palabra “sol”, en este caso, denomina el efecto del sol, los rayos que llegan a la tierra e iluminan y calientan el otro lado de la calle mientras que el nuestro queda a la sombra. La manera que tenemos aquí de hablar pone la causa en el lugar del efecto, pero al hacerlo somos

---

3. Teste ipso Aristotele, qui sic scribit in libro *De mundo ad Alexandrum*: ‘Deus cum unus sit, multis tamen nominibus appellatur ex suis ipsi operibus a nobis inditis. Nam Iovem appellamus, quasi auctorem vitae, et Saturnum a tempore, quod a saeculo ad saeculum sine fine transeat Nemesim, quod singulis pro merito distribuat’.

conscientes de que esta forma de hablar es precisamente eso: una forma de hablar abreviada a la manera de las *phonai* pirrónicas y nada más.

Según el análisis de Sepúlveda, los filósofos paganos tenían muy presente que el panteón de la religión popular correspondía a una pintoresca, pero excusable confusión en la denominación de causa y efectos.<sup>4</sup> Su personaje Demócrates lo corrobora con la siguiente cita:

*Y acerca de esto así escribió a San Agustín el pagano Máximo Madaurensis: ‘Quién hay en verdad tan necio y tan mentecato que niegue como hecho muy cierto que existe un Dios supremo sin principio, sin prole, que actúa como un príncipe grande y magnífico de la naturaleza, cuyas virtudes (*virtutes [= dynameis]*) difundidas por la obra (*opus [= ergon]*) del mundo, nosotros invocamos con muchos nombres, ya que sabido es que todos ignoramos su nombre propio?’.* (SEPÚLVEDA, 1997: 75)<sup>5</sup>

Ahorrámonos muchas otras citas que Sepúlveda aduce a favor de su tesis y hagamos un breve resumen de lo dicho hasta ahora: según el parecer de Sepúlveda, Aristóteles y los grandes filósofos paganos de la Antigüedad clásica eran monoteístas. Su visión racional del mundo y de su arquitectura los llevó a entender que hay un único Dios cuyo poder mantiene y dirige el universo de una manera ‘logoforme’, es decir, racional. Sólo los necios pueden creer que las manifestaciones de este poder constatables en el mundo visible son entidades por sí mismas, sólo ellos pueden cometer el error de personalizarlas y llamarlas dioses, puesto que resulta obvio que son meramente efectos de la actividad divina.

### 3. Un paréntesis: San pablo y el *De mundo* (pseudo)aristotélico

En vista del excuso teológico de Demócrates, vale la pena abrir un paréntesis y dirigir la mirada a un pensador cuya doctrina, según sospecho, Sepúlveda tiene en mente en todo su análisis del monoteísmo de los filósofos paganos. Hablo de san Pablo apóstol.

4. En verdad, la relación entre las *dynameis* y la *ousia* de Dios es mucho más compleja y polifacética. Para un tratamiento en profundidad remito al lector al breve pero muy ejundioso esbozo de las implicaciones filosóficas y teológicas que tiene este asunto, tanto en los pensadores de la Antigüedad pagana como en el cristianismo antiguo, en VITZ y ESPINOZA (2017: 475–480).

5. De quo Maximus Madaurensis paganus sic ad Augustinum script: ‘Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole, naturae ceu principem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus est, ut neget esse certissimum, cuius nos virtutes per mundanum opus diffusas multi nominibus invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus?’

Recordemos que Sepúlveda introduce su análisis del monoteísmo de los filósofos antiguos (SEPÚLVEDA, 1997: 75) con la famosísima cita de la *Carta a los Romanos*:

[...] *pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad.*

(Rom. 1: 19–20 *Biblia de Jerusalén*)<sup>6</sup>

En esta cita confluyen el tema del conocimiento de Dios a través del universo, el de la inefabilidad de Dios *per se* y el de sus poderes o virtudes (*dynameis*) que mantienen y dirigen el mundo y que facilitan un entendimiento de lo divino *quoad nos*.

Sin embargo, en lo que Sepúlveda dice sobre el monoteísmo filosófico de Aristóteles, hay algunas otras cosas que llaman la atención y que están relacionadas todas ellas con san Pablo:

Primero, el motivo de los filósofos paganos ante la inefabilidad de Dios frente a aquellos que podían conocer a Dios por la vía privilegiada de la revelación. Este mismo motivo lo encontramos precisamente en los *Hechos de los Apóstoles*, en el sermón del apóstol en el Areópago sobre el Dios desconocido, pronunciado ante filósofos paganos -epicúreos y estoicos-, (Hechos 17: 18; CROY, 1997) que le pidieron a Pablo que les explique su doctrina inmediatamente después de que los judíos le hubieran expulsado de la sinagoga por haber predicado el Evangelio. En su sermón, el apóstol, dirigiéndose a filósofos paganos (lo que presupone un esfuerzo por su parte a la hora de emplear una forma de expresión acomodada a estos y a su manera de pensar), se refiere justamente al tema que le interesa a Sepúlveda en el tratado *De mundo*, a saber, a planteamiento que Dios es principio tanto constitutivo como regulativo del mundo:

*Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar. El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por mano de hombres; ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado, el que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas. [aquí empieza la parte cosmológica] Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados [recuérdese lo referente a Saturno en el *De mundo*] y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros: 'Porque somos también de su linaje'.*

(Hechos 17: 23–28 *Biblia de Jerusalén*)

---

6. διό τι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀδίος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.

Segundo, en la *Carta a los Romanos*, el apóstol reprocha a los pensadores paganos que a pesar de que la verdad de Dios era manifiesta para ellos, no permanecieran en esta verdad sino que la abandonaran, y decidieran adorar las cosas creadas en vez de al Creador. San Pablo califica esta actitud como falta moral (no gnoseológica) y la censura con duras palabras:

[...] son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron necios, [recuérdese el tema de los necios en Máximo Madaurensis] y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.

(Rom 1: 20-23 Biblia de Jerusalén)

Cabe señalar aquí que el reproche de Demócrates a los indígenas idólatras reproduce esta *crítica* de la *Carta a los Romanos*: creen que las manifestaciones y los efectos del poder divino en el mundo visible son entidades por sí mismas y, tras hipostasiarlas, las llaman dioses. Según Demócrates, la incapacidad intelectual de los indígenas, al igual que la obstinación moral de los paganos de la que habla san Pablo, les impidió entender y reconocer que hay un solo Dios, Creador y Señor del universo, y por ello convierten fenómenos naturales en dioses, muestra de que no pueden (como ocurre con los indígenas según Sepúlveda) o no quieren (como en el caso de los paganos antiguos) entender el orden natural del mundo, con todas las negativas consecuencias morales que conlleva esta falta de entendimiento o voluntad.

En vista de todo esto, se imponen dos observaciones:

Por un lado, queda claro que al referirse al texto del *De mundo*, Sepúlveda presenta a Aristóteles como uno de aquellos hombres excepcionales que no cayeron en la idolatría, porque – a diferencia de los indígenas del Nuevo Mundo – profesó un monoteísmo que se deduce de la interpretación del mundo. Análogamente tampoco cayó en desviaciones morales ya que – a diferencia de los paganos antiguos reprendidos por san Pablo – interpretó el mundo como hecho por un Dios único cuyo poder regula todo el universo. De esta manera evitó la confusión entre efectos y causa y así, comprendiendo correctamente el orden natural establecido por Dios, logró comprender al mismo tiempo los preceptos del derecho natural.

Por otro lado, esto provoca una pregunta obvia que Leopoldo plantea sin rodeos:

Ahora bien, si entre aquellos antiguos filósofos y sus discípulos por ellos educados en la vida civil, hubo algunos que unían a sus rectas creencias de Dios una buena conducta conforme a la ley natural, como tal vez fueron Sócrates, Platón, Aristóteles [...] y otros tenidos por muy buenos y justos, si éstos cometieron algún pecado es de creer que lo repararon con sus grandes servicios y la penitencia del alma. Pues bien,

*tales varones, si por inspiración divina o instinto natural creyeron en la existencia de un solo Dios que se cuida de las cosas humanas, ¿qué esperanzas te parece que hay que tener de su salvación?* (SEPÚLVEDA, 1997: 78)<sup>7</sup>

Demócrates, refiriéndose a la doctrina de Tomás de Aquino y apoyándola una vez más con una cita de la *Carta a los Romanos*, asevera que los paganos pre cristianos que se atuvieron a la ley natural se salvaron:

*¿Qué otra cosa me ha de parecer sino lo que pareció a Santo Tomás de Aquino, muy sabio y santo varón, quien afirma que los paganos, antes de la venida de Cristo, estaban sometidos solamente a la ley natural y no a la mosaica [...]? En este pasaje siguió a San Pablo, quien escribió así en su Epístola a los Romanos [2,13-14]: ‘Ante Dios no son justos los que escuchan la ley, sino los que la cumplen; pues cuando los gentiles que no tienen ley hacen naturalmente lo que es de la ley, estos que no tienen ley constituyen la ley para sí mismos, pues muestran la obra de la ley escrita en sus corazones’.* (SEPÚLVEDA, 1997: 79)<sup>8</sup>

De ahí surge una última y decisiva inquietud en Leopoldo que, por su lado y fiel al papel que desempeña en el diálogo, se decanta a favor del principio de *sola fide*:

*Pero sin la fe en Cristo nadie jamás ha conseguido la salvación por no haberse dado al hombre bajo el cielo otro título del que ésta dependa. [...] Por ello dijo San Agustín: ‘A los justos de la antigüedad les sanó la misma fe que a nosotros, es decir, la fe en Jesucristo intermediario entre Dios y los hombres’. Si esto es así, cómo pudieron alcanzar la salvación sólo con la ley natural aquellos filósofos y honrados varones del paganismo?.* (SEPÚLVEDA, 1997: 78)<sup>9</sup>

7. Si qui tamen fuerunt ex veteribus illis philosophis aut alii in vita civili a philosophis edocti, qui simul recte de Deo sentirent recteque viverent ex naturae lege, quales fortasse fuerunt Socrates, Plato, Aristoteles, [...] et ceteri qui optimi et iusti habiti sunt, et si quid peccati commiserunt, magnis officiis et animi poenitentia compensasse putantur. Tales igitur viri si duce Deo atque natura, unum esse deum et habere curam rerum humanarum crediderunt, quid tandem de ipsorum salute sperandum tibi esse videtur?

8. Quid mihi aliud videatur, quam quod Thomae Aquinati visum est sapientissimo et sanctissimo viro, qui ethnicos ante Christi adventum soli legi naturae, non etiam Mosaicae subiectos fuisse testator [...]. Quo in loco auctorem secutus est Paulum, qui sic scripsit in epistola, quae est ad Romanos: ‘Non auditores legis apud Deum iusti sunt, sed factores legis iustificabuntur. Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus scriptum in cordibus suis’.

9. At sine Christi fide nemo est umquam salutem consecutus, cum non sit aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat eos salvos fieri. (...) Quare Augustinus ‘Ea fides’, inquit, ‘iustos sanavit antiquos, quae sanat et nos, id est, mediatoris Dei et hominum Iesu Christi fides’. Quomodo ergo veteres illi philosophi probique viri ethnici sola lege naturali salvi esse potuerunt?

Apoyándose una vez más en san Pablo, esta vez en la *Carta a los Hebreos* (11: 6: “sin fe es imposible agradarle, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan”), Demócrates responde que la fe en Cristo es la fe en el mediador entre Dios y los hombres. Antes de la encarnación del Salvador, esta fe en el mediador se concretaba en la creencia de que el poder de Dios regía todo el universo y de que Dios deseaba, por métodos que fueran de su agrado, la salvación de toda su creación (SEPÚLVEDA, 1997: 80–82). Por supuesto, Demócrates reconoce esta creencia en el texto del *De mundo* aristotélico. El tratado insiste en el poder (*dynamis*) mediador entre un Dios trascendente y el mundo visible y en cómo este poder rige el universo y lo conserva. Tan es así, que este poder le sirve a Sepúlveda incluso para explicar, en el marco de su teoría de la semántica mítica del panteón pagano, las hipóstasis y personificaciones de los efectos que estas fuerzas tenían en los escritos de los filósofos antiguos.

En este contexto me gustaría añadir otro dato interesante. A mi parecer este dato proporciona un detalle más, tal vez el decisivo, para entender cómo y por qué Juan Ginés de Sepúlveda ligó tan estrechamente la teología de san Pablo a la aristotélica del *De mundo*. El *De mundo* ha despertado, en años recientes, el interés de diferentes teólogos (HAUCK, 2018; du Toit, 2015; KOOTEN, 2003, 162–163), que han buscado similitudes entre la teología y el modo de expresión de san Pablo y la filosofía antigua. Este interés se ha centrado particularmente en el sintagma *dynamis eis soterian* que aparece en san Pablo (Rom 1: 16: “una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree”) y en el *De mundo*:

*Es preferable sostener, por consiguiente, lo que conviene y se ajusta especialmente a Dios: que él se asienta en el cielo y su poder es, incluso para las cosas más apartadas y, en una palabra, para todas las cosas, causa de su conservación/salvación (...).*

([ps.] ARISTÓTELES, 1955: 398 a 1sq; trad. Martín 2010)<sup>10</sup>

y

*Es más digno y más conveniente [pensar] que él [i.e. Dios] habite en el lugar más elevado y, difundiendo su poder a través de todo el mundo, mueva el sol y la luna, haga rotar todo el cielo y sea causa de conservación/salvación para los seres que están sobre la tierra (...).* ([ps.] ARISTÓTELES, 1955: 398 b 6sq; trad. Martín 2010)<sup>11</sup>

10. Κρείττονον δύναμις ὑπολαβεῖν, διὸ καὶ πρέπον ἐστὶ καὶ θεῷ μάλιστα ἀρμόδον, ὡς ή ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη καὶ τοῖς πλείστον ἀφεστηκόσιν, ὡς ἔνι γε εἰπεῖν, καὶ σύμπασιν αἴτιος γίνεται σωτηρίας (...).

11. Σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἰδρυσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιον τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἴτιον τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας (...).

Por lo tanto, el tratado *De mundo* llama a Dios “conservador/salvador (*sotér*) y progenitor de todas las cosas” y alaba su “poder (*dynamis*) infatigable a través del cual mantiene aun las cosas que parecen estar más alejadas” (*Ibidem*, 397 b 20sqq).

#### **4. El monoteísmo especulativo de los filósofos antiguos y la idolatría de los indígenas**

Después de cerrar el paréntesis sobre el monoteísmo de los filósofos paganos y disipar las dudas de Leopoldo, Demócrates vuelve al tema de la idolatría de los indígenas de las Indias. Veamos lo que ha conseguido con su excuso teológico y su conexión con el tratado *De mundo*:

1. Contrariamente a lo que afirman aquellos que mantienen un principio de *sola scriptura*, la luz natural de la razón humana puede alcanzar a conocer y reconocer un solo Dios, principio constitutivo y regulativo (esto es, creador y providente) del mundo. Prueba de ello es el monoteísmo especulativo de los filósofos antiguos y, en particular, el de Aristóteles.
2. Por ende, la idolatría de los indígenas del Nuevo Mundo confirmaría su estado de siervos por naturaleza, tal y como lo define Aristóteles en su *Política*, ya que su incapacidad de reconocer que Dios es uno no haría más que confirmar su inferioridad intelectual en aspectos fundamentales del conocimiento que el hombre tiene de su propio ser y que, por otra parte, le son necesarios para regirse debidamente a sí mismo.
3. La idolatría sería, por último, señal o síntoma de una insuficiencia mental que tendría como resultado una incapacidad para la moralidad natural, la cual es, de hecho, derivable del orden natural y cognoscible a través de la estructura logoforme del mundo, tal como la expone Aristóteles en el *De mundo*. Esto lleva gravísimas consecuencias. El hecho de que las más atroces de estas consecuencias, el sacrificio humano y la antropofagia, tengan que ver directamente con la religión de los indígenas, solo puede reforzar, a los ojos de Sepúlveda, la importancia y el peso decisivo de la idolatría a la hora de explicar los defectos de la razón práctica en los pueblos del Nuevo Mundo.
4. En vista de todo esto, para Sepúlveda la Conquista del Nuevo Mundo se justifica por dos razones íntimamente ligadas entre sí y conectadas con el problema de la idolatría: la condición de esclavos por naturaleza de los indígenas que requiere que se los someta al régimen heril de los pueblos cultos (primera razón); y el derecho a la intervención militar para impedir que sigan violando los preceptos de la moralidad natural (segunda razón).

## 5. Conclusión: La adopción cristiana de Aristóteles y el modelo de los paganos

En su diálogo *Demócrates segundo*, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda emplea a Aristóteles para promover y justificar una de las mayores empresas culturales de la civilización europea: el descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo. A primera vista, parece que Sepúlveda se sirve nada más que del texto aristotélico para explicar la condición bárbara de los indígenas, a la que aplica la teoría aristotélica de la servidumbre natural que, no en vano, es el fundamento de la propia teoría sepulvedariana expuesta en el diálogo. Pero Sepúlveda, en su adhesión a Aristóteles, va más allá del texto y de la doctrina aristotélicos, pues efectivamente su estrategia justificativa supone dos aportaciones adicionales.

La primera consiste en la adopción, por parte de la cultura de la época renacentista, de Aristóteles y la *cuasicanonización* de su persona – no solo de sus textos o de su doctrina filosófica. Aristóteles llegó *sola ratione* al entendimiento de un Dios único y de los preceptos del derecho natural. El cumplimiento de estos preceptos, junto con su monoteísmo especulativo, garantizarían, por tanto, su salvación eterna. En un giro *ad hominem* completamente ajeno a la forma de pensar de sus oponentes escolásticos de la Escuela de Salamanca partidarios de De las Casas, Sepúlveda vuelve la mirada al personaje histórico de Aristóteles para romper una lanza en apoyo de la verdad y validez de sus teorías.

La segunda aportación consiste en la encarecida defensa de la ejemplaridad del personaje histórico de Aristóteles, “cuyos preceptos han sido recibidos por tan unánime aprobación, que ya no parecen palabras de un solo filósofo, sino sentencias y decisiones comunes a todos los sabios” (SEPÚLVEDA, 1997: 48). Aquí, una vez más, Sepúlveda efectúa un giro *ad hominem* para remarcar la mencionada ejemplaridad. Aristóteles serviría, en su opinión, como clave y modelo para entender, evaluar, juzgar y tratar a los bárbaros del Nuevo Mundo, quienes, al igual que él, no pudieron conocer la manifestación histórica de la revelación cristiana ni, en consecuencia, formar parte de su tradición salvífica. El hecho de que Aristóteles, sin embargo, haya sido monoteísta y moralmente irreprochable a pesar de vivir en un mundo y en un tiempo que desconocía el cristianismo lo habría convertido en el perfecto modelo de normatividad para, en comparación con él, poder juzgar y tratar con legítima severidad a otros paganos, su barbarie y sus defectos.

## Referências bibliográficas

- [ps.] ARISTÓTELES (1955). *De mundo* (D. J. Furley, trad.). London: Loeb Classical Library.
- ARISTÓTELES (1957). *Politica* (W. D. Ross, ed.). Oxford: Oxford University Press.
- BRAGUE, R. (2005). *Die Weisheit der Welt: Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*. München: C. H. Beck.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CASAS, B. de las (1951). *Historia de las Indias* (A. Millares Carlo, ed., Vol. III.). México: Fondo de la Cultura Económica.
- CASTILLA URBANO, F. (2013). *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- COROLEU LLETGET, A., SOLANA PUJALTE, J. (1997). Un nuevo manuscrito del *Democrates secundus sive de iustis belli causis* de Juan Ginés de Sepúlveda. *Analecta Malacitana*, 20(4), pp. 127–131. Recuperado de: <http://www.animal.uma.es/numero4/Coroleu.htm>
- CROY, N. C. (1997). Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17: 18, 32). *Novum Testamentum*, 39(1), pp. 21–39. <https://doi.org/10.1163/1568536974712574>
- GEUNA, M. (A cura di) (2015). *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda e il dibattito sulla Conquista*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.
- HAUCK, M. C. (2018). *Dynamis eis soterian. Eine Untersuchung zum semantischen Hintergrund eines neutestamentlichen Syntagmas (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen, Band 154)*. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht. <https://doi.org/10.13109/9783788733308>
- KOOTEN, G. H. van (2003). *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MARTIN, J. P. (2010). Sobre el mundo de Pseudo Aristóteles. *Circe de Clásicos y Modernos*, 14(2), pp. 182–201.
- RADICE, R. (1995). *La filosofia di Aristobulo: e i suoi nessi con il "De mundo" attribuito ad Aristotele: con due Appendici contenenti i frammenti di Aristobulo, traduzione a fronte e presentazione delle varianti* (2ª ed.). Milano: Vita e Pensiero.
- REALE, G. (1974). *Aristotele: Trattato sul cosmo per Alessandro*. Napoli: Luigi Loffredo Editore.
- SEPÚLVEDA, J. G. de (1984). *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* (Á. Losada, ed. y trad., 2ª ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- SEPÚLVEDA, J. G. de (1997). *Democrates secundus sive De iustis belli causis (apud indos)* (A. Coroleu Lletget, ed. y trad.). Pozoblanco (Córdoba): Ayuntamiento de Pozoblanco.
- SEPÚLVEDA, J. G. de (2007). *Epistolario. Edición crítica, traducción e introducción filológica I. J. García Pinilla y J. Solana Pujalte; introducción histórica J. Gil* (3 vol.). Pozoblanco (Córdoba): Ayuntamiento de Pozoblanco.
- SEPÚLVEDA, J. G. de (2012). *Diálogo llamado Demócrates* (F. Castilla Urbano, ed. y trad.). Madrid: Tecnos.
- TORT, D. du (2015). "Dynamis eis sōtērian" [Δύναμις εἰς σωτηρίαν]: Röm 1,16 und Pseudo-Aristoteles De mundo 6, 398b 6–10 im Horizont antiker Diskurse über Entstehung, Bedrohung und Erhaltung der Welt. En C. Breytenbach (ed.) *Paul's Greco-Roman context* (pp. 457–470). Lovaina/Paris/Bristol: Peeters Publishers.
- VITZ, R. y ESPINOZA, M. (2017). The Divine Energies and the 'End of Human Life'. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91(3), pp. 473–489. <https://doi.org/10.5840/acpq2017525118>

# **Ex philosophi auctoritate**

## Notas para una historia del Aristotelismo colonial Venezolano

Ex Philosophi Auctoritate: Notes for a history  
of Venezuelan colonial aristotelianism

Mariano Nava Contreras

Universidad de Los Andes

*...Praesul, vive decus, Musarum gloria Pindi,  
vive, et ut aeternos marmore et arte dies  
Flos oratorum vivas, facundia sceptrum  
tecum laurigerum Graeca et Latina regit.  
Vive, et ad aetheneas tua sapientia sedes  
tollat, et fama vaga loquatur opes.*<sup>1</sup>

Para entender el proceso de la introducción del pensamiento lógico en la América española es necesario atender a la situación de esta disciplina en los centros de estudios superiores ibéricos durante la época. Este proceso se inicia ya en el siglo XVI con el establecimiento de las primeras universidades y colegios mayores en Santo Domingo, Lima y México, algunos de los cuales, aseguran, llegaron a ser tan importantes como los que había en España (Muñoz, V. 1992).<sup>2</sup> Un elemento de interés que va a marcar la introducción del pensamiento lógico en América lo constituye la irrupción del humanismo y la decadencia de la escolástica. Hasta comienzos del siglo XVI, la lógica se enseñaba en dos cátedras principales, la “Prima”, donde se

---

1. Versos con motivo de la culminación del Curso Filosófico en la Universidad de Caracas el 22 de marzo de 1766. Los versos forman parte de las celebraciones del *Hucusque* (“Hasta aquí”), ceremonia con motivo del final de las lecciones del Curso Filosófico, y están dedicados al Dr. Lorenzo Fernández León, Provisor de la Diócesis de Caracas. Dicen así: “...Prelado y honor nuestro, salud, gloria de las Musas del Pindo /, salud, y que eternos días vivas en el mármol y en el arte, / Flor de los oradores. La elocuencia griega y latina / guía tu laureado cetro. / Salud, y que tu sapiencia te eleve a las moradas celestiales / y la fama errante diga tus obras”.

2. En adelante, seguimos muchos de los conceptos e informaciones expuestos en este estudio. Para la situación del aristotelismo en la baja Edad Media, cf. F. van Steenberghe (1988). *Aristóteles en Occidente*, Caracas, 1988.

explicaban las *Súmulas* (tratados fundamentales de lógica), y las “Visperas”, donde se comentaban la *Isagoge* de Porfirio y el *Organon* de Aristóteles. Los temas propios de las *Súmulas*, en especial los correspondientes a las propiedades lógicas de los términos (denominados *Parva logicalia*), fueron muy estudiados en París hasta la década de los 20, y en Salamanca y Alcalá hasta 1540 aproximadamente. Sin embargo, ya por estas fechas se muestra una tendencia a recortar el tiempo dedicado al estudio de las *Súmulas* y concentrarse en el de los textos aristotélicos, sobre todo en el *Organon* o “Texto Viejo”, como se le llamaba en Salamanca. Este estudio se hace según la interpretación de la Escuela de Bagdad (GUTAS, 1998: 38; Puig, 2005; ZONTA, 2007; Gouguenheim, 2009), tal y como la recibieron Alberto y Tomás, y fue aceptada por la escolástica tradicional (GODINAS, 2005).

Las primeras críticas de los humanistas contra el formalismo escolástico se remontan a mediados del siglo XV. Los humanistas pretenden recuperar al Aristóteles genuino y sacudirle el fárrago con que la escolástica tradicional había oscurecido sus ideas. Esperan conseguir, finalmente, la síntesis imposible entre la filosofía natural y la teología cristiana (MOREAU, 1993: 285). Para ello formulaban no solo críticas, sino novedosos aportes basados en el desarrollo de la dialéctica y el redescubrimiento de la retórica. El ídolo de un Erasmo joven era Lorenzo Valla. Sus *Disputationes dialecticae* son consideradas el documento fundacional de la nueva cultura filológica y filosófica. Mayor impacto tuvo el manual del holandés Rodolfo Agrícola *De inventione dialéctica libri tres*, que se impuso como texto en el norte de Europa y circuló por todo el continente en el siglo XVI, conociendo más de 35 ediciones. Agrícola, Valla y Luis Vives en España buscarán la unión entre dialéctica y retórica, concediendo la primacía a esta última, lo que impone un redescubrimiento de Quintiliano.

En España el humanismo entrará plenamente en Salamanca y Alcalá de la mano de Antonio de Nebrija (BRAVO, 1997). Sus revolucionarios desarrollos en gramática implican una relectura de Cicerón, Quintiliano y la *Rhetorica ad Herennium*, pero también “una oposición sistemática a la lógica y al lenguaje escolástico” (MUÑOZ, V. 1992: 352).<sup>3</sup> A Nebrija lo sucederá Hernando Alonso de Herrera como profesor de retórica en Salamanca hasta 1527 cuando fallece. Herrera encarna el nuevo ideal del humanista. Publica en Alcalá su *Opus absolutissimum Rheticorum Georgii Trapezuntii cum additionibus* (1511) y en Salamanca una *Expositio Laurentii Vallensis de elegantia linguae latinae* (1516). Ya con Herrera empezamos a ver a

---

3. En nuestro trabajo *Envuelto en el manto de Iris. Humanismo clásico y literatura de la Independencia en Venezuela* (NAVA CONTRERAS, 2010: 28) hemos comentado la importancia del Arte de Nebrija en el desarrollo de los estudios formales en la Venezuela colonial. Sobre su presencia en las bibliotecas coloniales venezolanas, cf. el trabajo de Ildefonso Leal, *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial 1633–1667* (LEAL, I., 1979: 58).

Aristóteles asociado al rechazo que inspira la vieja filosofía escolástica. En 1517 publica su conocida *Disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces (sic)*, que consiste en un “furibundo ataque a las doctrinas lógicas sumulistas” (MUÑOZ, V., 1992: 352–353). Se trata de una época en que las ideas erasmistas se propagan rápidamente por Castilla. En 1551 llega a Salamanca desde París el mercedario Narciso Gregori y en 1554 publica el célebre tratado de Agrícola *De inventione*, dedicándose a sus alumnos salmantinos. Sin embargo, en palabras de MUÑOZ, V. (1992: 354), “la lógica puramente humanista no triunfa en Salamanca. Lo que predomina en los años siguientes es un aristotelismo renovado, un reformismo muy moderado que imponen los manuales de jesuitas y dominicos”. En este contexto resalta como una excepción la obra de Francisco Sánchez, el Brocense. Este adopta por completo los nuevos ideales acerca de la retórica y la dialéctica, lo que se expresa en su *Organum rhetoricum et dialecticum* (Salamanca, 1588). Allí se plasman sus ideas acerca de la gramática, Porfirio y Aristóteles. En Alcalá, Cardillo de Villapando asumirá la cátedra de lógica en 1555 a la muerte de Jacobo Naveros, cuyo libro servía de texto. En 1557 publica su *Summa Summularum*, que conoció gran popularidad y numerosas ediciones hasta 1628. Allí, Cardillo trata de volver a Aristóteles desde las ideas humanistas, interpretando las categorías lógicas desde el punto de vista retórico. Toma en cuenta las ideas de Agrícola, Cicerón y Boecio, pero lo que domina es un entusiasmo por volver al Aristóteles puro.

Este es el clima dominante en la enseñanza de la lógica en la España del siglo XVI, cuando comienzan a establecerse los primeros centros de enseñanza en América. Entonces, lo hemos dicho, los centros verdaderamente importantes a este lado del Atlántico se encuentran en México y Lima (Beuchot, 1997). Respecto de la actividad filosófica de la academia limeña, HAMPE (1999: 69) señala que “durante aquel siglo había un total de 18 cátedras teológicas en la Universidad de San Marcos”. Con el tiempo la enseñanza de la lógica y de las *Súmulas* alcanzará aquí los dos años, y de la filosofía uno más, como en Europa (Libera, 1993). Sin embargo, los obispos se preocupan también por la formación de sus seminaristas. Se fundan los primeros establecimientos religiosos, los colegios provinciales y seminarios religiosos, con una estructura que imita a las universidades y potestad para conceder títulos como “lector” o “maestro”. En estos establecimientos, los “cursos de artes” duraban un trienio o cuatrienio como preparación para el estudio de la teología. Cada orden tenía sus propios “doctores” y “maestros”, que explicaban las *Súmulas* de manera más o menos similar, pero en la explicación de la lógica aristotélica pronto comenzaron a evidenciarse las primeras divergencias. Se sabe que en 1576 Pedro de Ágreda, obispo de la diócesis de Venezuela entre 1560 y 1579, fundó en Trujillo una de estas escuelas para la formación de sacerdotes, donde fray Juan de Peñaloza enseñaba cursos de gramática y “artes” (TEJERA, 1996; NAVA, 2010). En 1673 fray Antonio González de Acuña, obispo de Caracas, funda el Colegio Seminario de

Santa Rosa de Lima (LEAL, 2002: 44–45) y en 1785 fray Juan Ramos de Lora el Colegio Seminario de San Buenaventura de Mérida (CHALBAUD CARDONA, 1966: I 87ss.). Ambos devendrán con el tiempo en universidades.

## Los primeros textos escotistas

En 1638 se publicaron en Madrid las *Disputaciones sobre el Libro Primero de las Sentencias de Juan Escoto*<sup>4</sup> de Alonso Briceño. El autor había nacido en Santiago de Chile en 1587 aunque marchó joven a Lima, donde ingresó en la orden franciscana. Allí se doctoró en teología y se desempeñó como catedrático por más de 15 años. Después de haber cumplido numerosos servicios a la orden, entre los que destaca el de haber presidido la provincia franciscana del Perú y haber sido consultor del Santo Oficio en Roma, fue nombrado obispo de Costa Rica y Nicaragua en 1644. En 1559 el Papa Paulo IV lo destina a la silla de Caracas. Briceño se resiste al viaje, pues mantiene controversias con el obispo saliente, el díscolo fray Mauro de Tovar, pero también con el poder civil. Finalmente, el Consejo de Indias le obliga a asumir y lo tenemos desembarcando en Maracaibo el 27 de diciembre de 1660. Sin entenderse aún con las autoridades caraqueñas, eclesiásticas ni civiles, Briceño se dirige a Trujillo, donde toma posesión como decimotercer obispo de Venezuela y queda allí, junto a su biblioteca de más de mil volúmenes, sin llegar a animarse nunca a viajar a la sede de la Diócesis. En Trujillo, Briceño se dedica a sus quehaceres pastorales, pero también al estudio y a la escritura hasta su muerte, el 15 de noviembre de 1668 (URDANETA, 1973; MUÑOZ, Á., 2004: 115–120).

Para Guy (2002: 28), Briceño “fue el primer criollo que alcanzó renombre en la filosofía”. Las *Disputaciones* constituyen, en ese sentido, un típico exponente del escolasticismo tardío que por entonces se cultiva en el continente (Gracia, 1993). Skarika hace un balance de su estructura, influencias y contenidos:

*Los dos volúmenes publicados contienen unas 1300 páginas a dos columnas, con doce controversias en total, diez en el primero con unas disputas sobre metafísica y dos de gran extensión en el segundo, y con unas disputas sobre metafísica, y dos más extensas en el segundo. Las diez controversias del primer volumen tratan correlativamente de la esencia y simplicidad de la naturaleza divina, de la unidad, verdad, bondad, infinitud, inmortalidad, inmutabilidad, eternidad, cognoscibilidad e incomprensibilidad de Dios. La primera controversia incluye dos apéndices de metafísica, que tratan del*

---

4. *Prima pars celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Iohannis Scoti doctoris subtilis, Theologorum facile Princeps*, Madrid, 1938, 2 vols. La única edición y traducción, parcial, existente de la obra la ofrece J. D. García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, 1954 (I 17–178).

*ser y existencia de los entes creados y la subsistencia absoluta. La segunda controversia contiene otro apéndice metafísico que trata de la distinción del ente el género y la especie. La tercera controversia contiene también un apéndice de metafísica que trata de si la verdad trascendental es razón formal del objeto del entendimiento. Las dos controversias del segundo volumen tratan de la sabiduría divina y de las ideas ejemplares del entendimiento divino. En la primera controversia de este segundo volumen, específicamente en su última distinción, se aborda en cinco artículos el famoso y polémico problema acerca del conocimiento divino de los futuros contingentes, en que se pretende conciliar la providencia divina sobre los actos humanos y la libertad de éstos. Si bien Briceño en este punto sigue el voluntarismo de Escoto, entra en franco debate en especial con las ideas de los dominicos y de los jesuitas que le son contemporáneos.*

(SKARIKA, 2010: 12)

Sin embargo, a pesar de que aparece al comienzo de la *Antología del pensamiento filosófico venezolano* de Juan David García Bacca, no podemos considerar las *Disputaciones* como una obra filosófica propiamente venezolana debido a que fue escrita mucho antes de que Briceño hubiera llegado al país. La obra no obstante, primera escrita por un americano en América, tendrá influencia al menos en Venezuela, como advierte MUÑOZ, Á. (2004: 127–128), pues a su sombra se compondrán otros tratados teológicos de orientación escotista. Otros tratados también escribirá Briceño durante sus años de Trujillo que sí podrían considerarse como las primeras obras filosóficas escritas en Venezuela, y sin embargo permanecen inéditos, como dice MUÑOZ, A. (2005: 299–300).

Que el dominio de las agudezas del Doctor Sutil implicaba un conocimiento profundo del pensamiento de Aristóteles se colige a tenor de los temas que se tratan (GILSON, 1981: 64–66). Como señala CAPPELLETTI (1993: 403), Juan Duns Scoto (1266–1308) intentó “introducir el aristotelismo en la escuela franciscana, baluarte del agustinismo platónico”, incorporando con cautela “las ideas aristotélicas en las que no puede dejar de percibir una sospechosa fragancia averroísta”. Dedicó expresamente tres de sus obras al pensamiento del filósofo de Estagira, las *Quaestiones super libros De Anima*, las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* y la *Expositio super libros Metaphysicorum Aristotelis*. También entre sus tratados de *Parva logica* dedica unas *Quaestiones in librum Predicamentorum*, unas *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias*, *Octo quaestiones in duos libros Perihermeneias* y unas *Quaestiones in librum Elenchorum*. Su pensamiento, fuertemente influido por la lógica de Aristóteles, buscaba el conocimiento de los universales a través de la inducción. Scoto, que estudió y enseñó en París, Oxford y Cambridge, implicará toda su artillería lógica en la que fue su mayor empresa teológica, la defensa del dogma de la inmaculada concepción, lo que lo enemistará irremediablemente con Tomás de Aquino. Sin embargo, era, en palabras de Bertrand Russell, un “realista moderado” (RUSSELL 1994: II 87). En sus *Quaestiones quodlibetales*, el “Doctor mariano”

desarrollará un voluntarismo que se opone de nuevo a las tesis de Aquinate. Para Scoto, la voluntad es superior y más perfecta que el entendimiento, pues implica la libertad de asentir o no. Para Tomás, la esencia de la voluntad es seguir al entendimiento una vez que conoce el bien (STUMP, 2002: 275).

Los epílogos de estas controversias medievales seguían enfrentado a los seguidores de Scoto y el Aquinate en los conventos de la América colonial todavía en el siglo XVIII. En otros trabajos hemos reparado en el papel de los conventos como instituciones impulsoras de la filosofía y la teología en la Caracas colonial (NAVA, 1997). Según OVIEDO, para 1723 la ciudad contaba con tres conventos: el de los Dominicos, con cuarenta religiosos; el de los Franciscanos, con cincuenta, y el de los Mercedarios, con dieciséis. Es de suponer que el espacio natural de estas controversias teológicas fuera la capilla del Seminario de Santa Rosa de Lima, fundado 1664 y provisto de cinco cátedras: dos de teología, una de filosofía y dos de gramática (OVIEDO, 1992: 235). Siguiendo la tradición medieval, tales *disputaciones* se llevaban a cabo bajo la forma de certámenes retóricos (PIACENZA, 1994). Ambos, dominicos y franciscanos, se tenían por auténticos intérpretes, no solo de Tomás, sino incluso de las doctrinas de Agustín y del mismo Aristóteles (MUÑOZ, A., 1994: 14). Es lo que se muestra tras el reproche de Briceño en sus *Disputaciones*: “Una vez refutadas las sentencias de los adversarios, es cuestión de exponer la mente de nuestro doctor, que algunos, llevados más de ganas de disputar que del espíritu de la disputa, la tachan de ficción, y sostienen ser opuesta a los principios de Aristóteles” (GARCÍA BACCA, 1954: 132).

Uno de los teólogos venezolanos que paguen magisterio de la obra pionera de Briceño será Agustín de Quevedo y Villegas. Franciscano y escotista, por tanto, como su predecesor, Quevedo y Villegas nació en Coro en 1707, tomó el hábito en Caracas el 18 de febrero de 1722 y profesó el 4 de agosto del año siguiente. En 1729, con solo 22 años, se presenta a oposición para la cátedra de Artes. Ese año es nombrado lector de Artes en el Convento de San Francisco de La Española, en Santo Domingo, donde será nombrado también, tres años después, Lector de teología. En 1755 vuelve a Caracas y asume el cargo de ministro provincial de la provincia de Santa Cruz (que era el nombre de la provincia franciscana de Venezuela) hasta su muerte en 1758. En 1756 dio a las prensas el cuarto y último volumen de su *Opera Theologica*, que será publicado en Sevilla al año siguiente,<sup>5</sup> aunque debemos conjutar, junto con P. M. Arcaya, que nuestro autor haya viajado ya antes a España con el objeto de gestionar la publicación de su obra (GARCÍA BACCA, 1954: 187). Con

5. *Opera theologica super Librum primun Sententiarum juxta puriorem mentem subtilem d. Joannis Duns Scoti.* Hispali Ex Typographia Signata Latina Francisci Sanchez Reciente, 1753–57, 4 vols. La obra se encuentra parcialmente traducida y comentada en la *Antología* de García Bacca (I 186–324).

la obra de Quevedo y Villegas se inaugura en efecto no solo la probable existencia de una escuela de teólogos escotistas en Venezuela (GARCÍA, 1954: 187), sino, lo que es más, la tradición misma de los escritos filosóficos en el país. Su obra es un comentario, en el mejor estilo medieval, de los *Cuatro libros de Sentencias* de Pedro Lombardo (ca. 1100–1160), que es a su vez una compilación de textos bíblicos de carácter teológico con comentarios de los Padres de la Iglesia en cuatro libros, y que se convirtió en libro de texto de las principales universidades medievales. Fue una de las obras más influyentes y comentadas de la Edad Media. Siguiendo cada uno de los libros del teólogo italiano, Quevedo y Villegas dedica los suyos, con sistemática organicidad, a los cuatro grandes temas que toca el maestro: el primero a la Trinidad, el segundo a la Creación, el tercero a Cristo y el cuarto a los Sacramentos. Ellos son desarrollados según la técnica demostrativa que emplea la teología clásica, inspirada en la *Geometría* de Euclides y que García (1954: 205) se preocupa por conservar en su traducción.

Otro tanto podremos decir de la obra de otro franciscano venezolano de la misma época. Tomás Valero Torrellas nació en El Tocuyo en 1711. Tomó el hábito franciscano en Caracas el 5 de enero de 1727 y comenzó su docencia filosófica en 1734. Igualmente desempeñó otras funciones eclesiásticas, como la de custodio y procurador de la provincia franciscana de Santa Cruz y teólogo examinador sínodal para las oposiciones de canónigos de las diócesis de Puerto Rico y Caracas. En 1756 publica su *Theologia Expositiva*,<sup>6</sup> considerada por su examinador Manuel de Pinillos como obra *sublime et elegans* (GARCÍA BACCA, 1954: 330). Es de pensar que ambas obras, la de Quevedo y Villegas como la de Valero Torrellas, fueron concebidas para el estudio de los futuros sacerdotes franciscanos.

Para este fin, desde el siglo XVI y durante todo el XVII y XVIII se fundaron a lo largo de toda la Provincia de Venezuela numerosas cátedras de latinidad (MUÑOZ, Á., 1999: 81–98; NAVA, 2010: 30; TEJERA, 1996: 360). En Mérida, el inicio de los estudios formales se remonta a la fundación del Colegio de San Francisco Javier en 1629 por la Compañía de Jesús (DEL REY, J.; SAMUDIO, E. y BRICEÑO, M., 1995: 191). Cuenta LEAL (1966) que su biblioteca llegó a albergar unos cuatrocientos cincuenta volúmenes (Samudio, del Rey y Briceño, 2003). Sin embargo, esta situación va a cambiar radicalmente con la expulsión de la Compañía y la consecuente clausura del Colegio. Desde 1767 y hasta la erección de la Diócesis diez años después, la ciudad de Mérida carecerá de un centro de estudios formales. En 1780 se nombra como primer obispo a fray Juan Ramos de Lora, quien inicia las diligencias para fundar un Seminario Colegio. En 1785 se redactan las primeras Constituciones

---

6. *Theologia expositiva in sacrosantum evangelium Domini nostri JesuChristi secundum Matthaeum*, Sevilla, Tipografía Latina de Francisco Sánchez Reciente, 1755–1756, 2 vols. La obra se conserva parcialmente comentada y traducida por J. D. García Bacca (I 327–435).

y el 20 de marzo de 1789 el rey le concede el título de Real Seminario de San Buenaventura. Ramos de Lora dotará la biblioteca del Seminario, que llegó a contar con más de 3.600 obras, con sus libros personales, pero hay indicios de que buena parte de estos fondos provinieron también de la biblioteca del antiguo colegio jesuita (NAVA, 2012). En el catálogo de los libros antiguos de la actual Universidad de Los Andes hecho por Agustín (MILLARES CARLO, 1978), que guarda los restos de aquella colección, se reseñan ocho libros contentivos de obras de Aristóteles: *Logica* (París, 1556),<sup>7</sup> *Categoriae* (París, 1556), *De interpretatione* (París, 1556), *priorum Analyticorum libri II* (París, 1557), *de Demonstratione libri duo* (París, 1556), *Topicorum libri VIII* (París, 1556) *De Reprehensionibus Sophistarum liber unus* (París, 1557)<sup>8</sup> y *Operum Aristotelicis tomus secundus* (con comentarios en griego, Basilea, 1548). Estos libros, todos de temas lógicos, debieron haber estado en la biblioteca del Colegio de San Francisco Javier.

### El Aristóteles de Suárez de Urbina y la filosofía universitaria

El 22 de diciembre de 1721, por Real Cédula del rey Felipe V, se decreta la erección de la Universidad de Santa Rosa en Caracas “con el título de Real” (LEAL, 1981: 46–47; LÓPEZ, 2014: 42–43; ROJAS, 2005). Comenzó con nueve cátedras, entre las que se cuentan dos de Latín (Menores, Mayores y Retórica), una de Filosofía y tres de Teología (Prima, Vísperas y Moral). Leal (1981: 59) cuenta que “el curso de Filosofía se impartía en tres años, con tres horas diarias de clase, y según las Constituciones en el primero se leería Lógica y Súmulas, Física en el segundo y en el tercero los tratados de Anima y Metafísica (*sic*), todo según el pensamiento de Aristóteles”. En este contexto, los estudios filosóficos eran muy apreciados para la formación general del estudiante, como asegura el historiador en otro lugar:

*La filosofía era una asignatura básica en la Universidad, porque se pensaba que esta materia dotaba al estudiante de una cultura general, y de una metodología adecuada para el estudio. La filosofía se estimaba como precioso instrumento para el raciocinio, para el análisis y para la precisión verbal. Sin haber aprobado los cursos de latín y sin poseer el bachillerato en Artes (Filosofía), nadie podía matricularse en Teología, Leyes o Medicina.*

(LEAL, 2002: 329)

7. Terzo Tariffi, en su catálogo de *Los libros antiguos de la Universidad de Los Andes* (1957) aún inédito, anota que “el volumen está lleno de glosas en tinta, hechas por una mano desconocida – seguramente hace unos siglos, con letra casi imperceptible”.

8. Todos estos provienen de la misma casa editorial, Tomás Richardson, lo que hace pensar que fueron adquiridos de una sola vez.

Se conservan dos de los cursos filosóficos de los profesores que por estos tiempos impartieron la Cátedra de Filosofía en la universidad. Fueron ellos Antonio José Suárez de Urbina y su discípulo, Francisco José de Urbina. Ambos *Cursus* se transmitieron manuscritos por sus discípulos, Francisco José de Navarrete y Juan Antonio Navarrete. Debemos a Juan David García Bacca (1954) las primeras traducciones parciales de ambos manuscritos, que componen, junto a las correspondientes introducciones, el segundo tomo de su *Antología del pensamiento filosófico venezolano*. La parte correspondiente a la lógica del *Curso* de Suárez será después editada como *Cursus philosophicus Antonii Iphi. Suaretii de Urbina* (Muñoz García, Velázquez y Liuzzo, 1995). *Logica*, y finalmente la totalidad del *Curso* como *Antonio José Suárez de Urbina. Cursus Philosophicus* (Muñoz García y Knabenschuh de Porta, 2000). Ambas ediciones son bilingües latín-español. Antonio José Suárez de Urbina nació probablemente en el pueblo caraqueño de Petare en 1730.<sup>9</sup> En la universidad caraqueña estudió retórica y cursó el Bachillerato en Artes y el de Teología. Al contrario de lo que pudiera pensarse a partir de la orientación tomista de su *Curso*, no se guarda ningún documento que atestigüe su entrada en la orden dominica. Antes bien, numerosos indicios hacen pensar que, aunque fue sacerdote, no perteneció a alguna orden en particular (Muñoz García, “Introducción” al *Cursus Philosophicus*: xxxviii-xl). En 1749 se presenta a oposiciones para la Cátedra de Filosofía, defendiendo una tesis de filosofía natural: “si toda generación sustancial creada es una especie de mutación y por tanto su esencia es algún tipo de mutación”.<sup>10</sup> El carácter dialéctico y agonal de estas pruebas se constata a tenor del “cartel del desafío”, que se fijaba públicamente, según la usanza de la época:

*Se fija como lugar de esta lucha<sup>11</sup> la capilla de esta Real y Pontificia Universidad de Santa Rosa, donde se hallará firme y dispuesto el infrascrito para responder, con el Patrocinio de la Purísima Concepción de la Bienaventurada Virgen María, a todas las objeciones; el día 3 del mes de julio del año de la Natividad del Señor 1749.*

(GARCÍA, 1954: 16)

Se sabe asimismo que se desempeñó durante este tiempo en la Cátedra de Latinidad. El 4 de julio de 1752 se presenta a oposiciones a la Cátedra de Filosofía, defendiendo una tesis tomada del libro cuarto de la *Física* de Aristóteles: “si existe el tiempo en

9. Los datos biográficos de Antonio José Suárez de Urbina son presentados por él mismo en el memorial que dirige al Rector de la Universidad de Caracas con motivo de su presentación a las oposiciones a cátedra, y están publicados en la introducción a la traducción de la selección de los fragmentos de su obra en el tomo II de la *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (1966: 13–21). Allí solo afirma ser “vecino de esta ciudad”, en el entendido de que se trata de Caracas.

10. *Generatio substantialis creata es species mutationis ac proinde de essentia illius est aliqua mutatio.*

11. *Locus pugnae.*

razón de sus partes o de la suma del todo".<sup>12</sup> No la gana. En julio de 1754 se presentará nuevamente a la Cátedra de Moral sin mejores resultados, en 1755 a la de Teología de Prima, de la que se retira en el último momento por razones de salud, y en 1758 finalmente obtiene la de Filosofía. La defensa que sustenta será ahora, como nota GARCÍA BACCA 1954: I 16, del repertorio tomasiano: "si el infinito se da en acto".<sup>13</sup> Sin embargo, Suárez no podrá desempeñarse en esta cátedra por razones de "la pobreza de su casa", lo que le obliga a dedicarse más a las labores de su condición al servicio del Sr. Pedro Thamarón, Obispo de Durango, en lo que vislumbra "probable esperanza de ascenso".<sup>14</sup> Desde ese año y hasta 1774 no se tienen noticias de él, cuando el Supremo Consejo de Indias le avisa, con fecha del 15 de abril, de que puede posesionarse de media renta asignada por el Cabildo Eclesiástico de Caracas. Sin embargo, Suárez no tomará posesión de su Canongía de Medio Racionero hasta 1778.

En efecto, Suárez marcha junto a su amigo el obispo Thamarón a Durango, en la Nueva Vizcaya,<sup>15</sup> donde pasará veinte años. Allí mejorará su situación, llegando a ocupar los cargos de capellán del obispo, juez eclesiástico, examinador sinodal y finalmente catedrático de Teología de Vísperas en el Real Seminario de Durango, a lo que accede con la expulsión de los jesuitas en 1767 (MUÑOZ, Á. GARCÍA, "Introducción", *Cursus Philosophicus*: XLIV). En 1774 su Media Ración a cargo de la Catedral de Durango se traslada a la de Caracas, aunque no toma posesión de ella sino cuatro años después. Como canónigo de esta Catedral volverá también a las actividades universitarias y continuará con sus ascensos: Racionero, Maestrescuela (y por tanto Cancelario de la Universidad), al año siguiente es promovido a Arcediano y en 1799 a Deán. El 29 de octubre de ese mismo año, a los 69 años de edad, muere en Caracas rodeado del mayor afecto y estima.<sup>16</sup>

12. *Utrum tempus et ejus partes existant ratione sui aut ratione instanti indivisibilis (...) Deducitur ex Philosopho libr. 4 Phys. c. 12. Cujus ad propugnationem in ujus Universitatis capella aderit infrascriptis die 4 julii 1752. M. H. C.* El tema será incluido en su *Cursus*.

13. *Utrum detur infinitum in acto.* La tesis será también incluida en su *Cursus* (GARCÍA BACCA, 1954: I 16).

14. La exposición de motivos es dirigida al Rector de la Universidad, según documento transscrito por GARCÍA BACCA (1956: 16–17).

15. Reino de la Nueva España que hoy ocupan los estados de Chihuahua, Durango y Sinaloa, al noroeste del actual México.

16. No pocos hechos guardan testimonio de la consideración y estima de que Suárez gozaba por igual en el medio eclesiástico como el académico, enfrentados no obstante a menudo en disputas. Ello sin duda debido a su natural generoso y afable, así como a su reputación de puntual, responsable y dedicado académico y sacerdote. Como Cancelario, por ejemplo, gestionó una disminución de los aranceles correspondientes a la obtención de Grados Académicos, que fue aceptada por Real Cédula del 23 de febrero de 1798, hecho de que se congratula el claustro del 15 de enero de 1799 (Muñoz García, "Introducción", *Cursus Philosophicus*: XLVIII).

Respecto del transcriptor, Francisco José de Navarrete, discípulo o en todo caso alumno de Suárez, se tienen mucho menos noticias. Sabemos que es hermano de Juan Antonio Navarrete, el franciscano autor de la monumental *Arca de Letras y Teatro del Mundo*, sobre la que volveremos más adelante. Por tanto proviene, como su hermano, de una hacienda cercana a Guama, en San Felipe, entonces provincia de Caracas, donde debió haber nacido hacia 1741 (Muñoz, Á., en versales, "Introducción", *Cursus Philosophicus*: LII). Huérfanos de padre y madre, los Navarrete quedan en una muy difícil situación. Juan Antonio tomará los hábitos de franciscano y Francisco José ingresa en la Universidad bajo la tutoría de su tío, el Canónigo José Lorenzo de Borges Méndez, eclesiástico influyente en los medios académicos. Allí se inscribe en el curso de Suárez de Urbina en 1755, que termina tres años más tarde, en 1758, para graduarse de Bachiller en Artes. Se sabe que en 1761 oposita a la Cátedra de Menores sin obtenerla, y en 1763 se presenta a la de Filosofía, defendiendo una tesis tomada de la *Física* aristotélica: "por qué debe decirse que los principios [del Ser] son dos o tres".<sup>17</sup> Se sabe que intentó estudiar medicina sin éxito y que ocupó diferentes cargos en la Universidad hasta 1769, cuando renuncia y viaja a España.<sup>18</sup> A partir de este momento se pierde su pista.

El *Cursus Philosophicus* de Suárez de Urbina data, pues, del año de 1758,<sup>19</sup> y es expresión de la hegemónica tendencia aristotélico-tomista que impera en la universidad (Ferrero Micó, 1998).<sup>20</sup> El curso está *initus* con fecha a catorce días de las calendas de octubre, es decir, el 18 de septiembre. Sin embargo, consideramos con Á. Muñoz ("Introducción", *Cursus Philosophicus*: LXV-LXVI) que la

17. *Deducitur ex Phil. cap. I, libr. 7 Phys. ad illa verba: Quapropter ipsa principia tum duo tum tria dicenda sunt.*

18. Por la época era frecuente que muchos españoles o descendientes de éstos viajaran a las Cortes a fin de gestionar prebendas, lo que resultaba mucho más fácil y efectivo que desde América. Sin embargo, solo se trata de una suposición, pues no consta testimonio escrito de ello. La última aparición de Navarrete en las Actas de la Universidad tiene fecha del 19 de agosto de 1769, precisamente a causa de su "renuncia y ausencia" como Maestro de Ceremonias.

19. Transcribimos el contenido de la portada: *CURSUS PHILO-/sophicus juxta miram Ange-/lici nostri Praeceptoris / Doctrinam // A me Francisco Jpho. / à Navarrete initus sub D. D. / D. Antoni Jphi. Duaretij de / Urbina tutela, Philosophi-/cae Aulae Mo-/derato-/ris. // XIV Kal. Octobris Anni Dei 1758.* El resaltado es nuestro.

20. En lo referente al *Cursus* sigo las ideas e informaciones expuestas en mi trabajo de 1997, "Los *Cursus philosophici* de Suárez y Urbina. El latín colonial en Venezuela y dos manuscritos filosóficos". Allí me detengo especialmente en las características de la lengua en que están escritos ambos cursos, buscando una caracterización del latín utilizado en los cursos de filosofía en la universidad colonial venezolana. Para informaciones y valoraciones más profundas y detalladas, no puede dejar de consultarse el muy completo estudio introductorio al comienzo de Á. Muñoz García y S. Knabenschuh de Porta (*Cursus Philosophicus*, 2000: CCLXXI)).

fecha se refiere al inicio de la transcripción y no del curso, que debió corresponder al trienio 1755–1758. Otros cursos filosóficos dictados por la época se componen también de tres partes correspondientes a tres años, como es el caso del jesuita chileno Domingo Turano, cuya *Aristotélica Peripatetica Philosophia* se divide en tres volúmenes fechados en tres años consecutivos: *Summulae y Logica* el primero, *Physica* el segundo y la *Metaphysica* el tercero. Lo mismo diremos de la *Philosophia tripartita* del también chileno Simón Fernández de Heredia, el *Cursus philosophicus triennalis in Logicam, Physicam et Metaphysicam Aristotelis* del ecuatoriano Jacinto Morán de Buitrón, o la *Summa tripartita scholasticae Philosophiae sive cursus triennalis in Logicam, Physicam et Metaphysicam* del peruano Nicolás de Olea, todos dictados entre finales del siglo XVII y mediados del XVIII (*Cursus Philosophicus: LXVI-LXVII*).

Por lo demás, recordemos que la tripartición de la filosofía se remonta a los estoicos, quienes la dividían en lógica, física y ética, en ese orden taxativo. De hecho, ya desde el título del *Cursus* se muestra la intención de exponer la *Iuxta miram Angelici nostri Praeceptoris doctrinam*. No debe extrañar la presencia abrumadora del tomismo en una cátedra entonces estatutariamente tomista, regentada por dominicos, ni que por tanto el texto deje entrever ciertos visos de dogmatismo. Sin embargo, la presencia de algunos autores “modernos” denuncia ya un contenido y muy mal disimulado eclecticismo que será característica de la filosofía universitaria española del dieciocho, fuertemente permeada por el pensamiento de la Ilustración (NAVA, 2014: 23–25). Aquí Tomás, el *Sanctus, Divus Thomas, Doctor, Praeceptor Angelicus*, es, obviamente, con mucho el autor más citado. Aparece en 154 pasajes, seguido de Aristóteles, que aparece en 58. Les siguen Agustín (8) y Porfirio (7), pero también Descartes (3), Escoto y Maignan<sup>21</sup> (2), Boecio, Clemente Alejandrino, Dionisio, Purchot, Molina, Platón, Séneca, Zenón y el Papa León X.<sup>22</sup> El *Cursus* se dictaba durante el llamado *trienio*, que consistía en un período lectivo de tres años, que a su vez comenzaban cada 18 de septiembre y terminaban a mediados de mayo. El primero se dedicaba al estudio de la Lógica y las Súmulas, el segundo a la Física y el *De generatione* de Aristóteles y el tercero a los tratados *De anima* y la *Metafísica*. Claro que estos no son los únicos tratados aristotélicos estudiados. Las citas de Aristóteles son, por demás, variadas y dependen de la intención y el contexto, pero siempre ponen de manifiesto la autoridad del Filósofo, bien sea citado

21. Manuel Maignan (1601–1676), franciscano francés renovador de la filosofía corpuscular del s. XVII.

22. Acerca del *canon* de los autores leídos a fines de la Edad Media, CURTIUS (1989: 368–369) nos recuerda que: “En el canon medieval, los autores paganos estaban directamente yuxtapuestos a los cristianos; hacía falta afirmar la primacía de los cristianos (...) El ocaso del canon medieval es el reverso del florecimiento científico que señaló el comienzo de la época de las universidades”.

por su propio nombre,<sup>23</sup> otras veces por su autonomía.<sup>24</sup> Por lo demás, es normal que el curso busque resaltar las coincidencias doctrinales entre el Doctor angélico y el filósofo de Estagira, lo que se observa en otras citas en que aparecen juntos.<sup>25</sup>

El *Curso* de Suárez, como todos los textos universitarios escritos en la América colonial hasta la llegada de las Luces, no resulta ser más que una serie de estudios y comentarios de los textos aristotélicos, organizados y explicados según el *canon* de la Segunda Escolástica, leídos según la interpretación tomista o escotista, vale decir dominica o franciscana, o jesuita (Muñoz García, 1997a). En el caso de Suárez, que es tomista, esta línea aristotélica pasa necesariamente por Santo Tomás (Muñoz, Á., ...en versalitas, "Introducción", *Cursus Philosophicus*: XCI). Respecto de la esencial impronta aristotélica en el *Curso*, me parece importante transcribir la explicación que da Muñoz García:

La mitad del *Cursus* corresponde a la mitad del primer año de Filosofía, la Lógica Menor y Mayor. De la segunda mitad, la mayor parte se la lleva lo que podríamos llamar la *Philosophia naturalis* o *Filosofía de la Naturaleza*. Incluye en noventa y un folios manuscritos la materia correspondiente a los dos últimos años del Curso Trienal de Artes que se explicaba en nuestra Universidad Colonial, a saber, los tratados aristotélicos de *Physica*, que se estudiaban en segundo año; y los *De Generatione*, *De Meteoris*, *De Anima* y la *Metaphysica*, que se estudiaban en el tercero. Como se ve, la mayor parte la ocupaban los tratados físicos: la *Metaphysica* está reducida a folio y medio, abarcando una sola *Quaestio* compuesta de dos muy breves Artículos. Y el *De Anima*, que solía ser asimismo breve, está aquí no solo incompleto, sino justamente comenzado. Lo da a entender claramente en hecho de que termina a media página, con una línea entera de puntos. Bien es cierto que los temas tradicionalmente incluidos en la *Metafísica* habían sido ya tratados en la *Física* e incluso en la *Lógica Magna*.

("Introducción", *Cursus Philosophicus*: LXVII)

<sup>23.</sup> Así por ejemplo ...quae Aristoteles in *Logica Magna* tradidit (§ 3), in octo Libros *Physicorum* Aristotelis... (§ 1032), cum Aristotele (§ 2044), de dictionibus aristotelicis (§ 2137).

<sup>24.</sup> Por ejemplo, ... iuxta illud *Philosophi* (§ 27), iuxta *Philosophum* (§ 36, 1073, 1092), *Philosophus* describit (§ 115), apud *Philosophum* (§ 170, 983, 1501), ex *Philosopho* (§ 190, 1018, 1161, 1678, 1848), sic definivit *Philosophus* (§ 839, 1039) ait *Philosophus* (§ 899, 1621), conformiter ad *Philosophum* (§ 1617), cum *Philosopho* (§ 1658, 1898), in illa celebri *Philosophi propositione* (§ 1675), a *Philosopho* definitur (§ 1744), ut se explicaret *Philosophus* (§ 1934).

<sup>25.</sup> Por ejemplo ...cum *Philosopho* et Divo Thoma (§ 1108, 1172, 1383), dicendum est cum *Philosopho* et Divo Thoma (§ 1661), cum *Philosopho*, Divo Thoma et Sactis Patribus (§ 1938), est *Philosophi* et Divi Thomae (§ 1274), fundatur in Divo Thoma dicente cum *Philosopho* (§ 1512), de mente Aristotelis et Divi Thomae (§ 1553), ex *Philosopho* et Divo Thoma (§ 1746), definiunt *Philosophus* et Divus Thomas (§ 1940), sic *Philosophus* et Divus Thomas (§ 1947).

Llama la atención el interés que el *Curso* presta al estudio de la física. De los 170 folios del manuscrito completo se dedican 84 a la presentación de la *Physica* y el *De generaratione*, más un *Appendix* referente al mundo celeste, contra 71 dedicados a la *Logica Parva y Magna*, y apenas 15 dedicados al *De anima* y a la *Metaphysica*. En tan extenso como inusual espacio dedicado a la física se incluyen nombres como los de Descartes o Maignan, representantes de la “moderna filosofía” (NAVA, 1997: 185). Al respecto, vale la pena recordar que este reconocimiento tardío de la filosofía natural aristotélica es un fenómeno propio de la baja Edad Media, como nota GODINAS (2005: 21):

*Al contrario de lo que pasó con Platón y los neoplatónicos, mucho mas cercanos del mensaje cristiano al tener claro que era imposible perseguir un bien inalcanzable mientras uno no se liberase de las ataduras corporales, el corpus aristotélico, más ligado a la filosofía natural y, por lo tanto, a la esencia natural de las cosas animadas e inanimadas, no llegaría a ser, por lo menos para el Occidente cristiano, una fuente importante de saber sino hasta mediados del siglo XII.*

En este sentido, el *Cursus* no será tampoco excepción de este tardío interés por la filosofía natural aristotélica, que, en el caso de la universidad colonial hispanoamericana, estará ya, a estas alturas, bastante salpicado de Ilustración dieciochesca:

La *galaxia* o *círculo lácteo* que aparece en las noches serenas a modo de nubecilla blanca rodeando el hemisferio, y que también se llama vulgarmente *Camino de Santiago*,<sup>26</sup> se incluía por los antiguos, con Aristóteles, entre los meteoros, como si fuera producto de materia de vapores.<sup>27</sup> Pero ya, después de inventado el telescopio, consta con certeza que se forma en el firmamento por abundancia o acumulación de mínimas estrellitas que, a causa de su multitud y pequeñez, mezclan y aún su luz a nuestra vista.<sup>28</sup> (*Cursus philosophicus*: 365)

El *Cursus* de Urbina, pues, resulta expresión fiel de un difícil equilibrio en que estuvo empeñado la universidad colonial en estos tiempos de las Luces, no siempre conseguido, por cierto, entre la fidelidad al pensamiento medieval fundamentalmente aristotélico y la apertura a las nuevas ideas. El punto de partida de Suárez es, por supuesto, escolástico, y es en vano buscar en su sistema una base que no se centre en la obra de Aristóteles. Pero Suárez, como la Universidad toda, no estuvo

26. Isidoro lo llama *lacteus circulus* (*Etym. III* 46).

27. Arist. *Met.* 345 a 11–346 b 16. También Aristóteles (*Met.* 346 a 19–22) pensaba que la Vía Láctea estaba compuesta de multitud de estrellas “esporádicas” o “dispersas”.

28. *Galaxia aut Lacteus Circulus, qui serena nocte instar nubeculae candidae hemisphaerium cingentis apparet, quique Via Sancti Iacobi vulgo dicitur, ab antiquis cum Aristotele inter meteora numerabatur, quasi ex materia vaporum resultaret. Sed iam post telescopium inventum, certo constat in firmamento efficit ex frequentia seu congerie minimarum stellarum quae, prae multitudine atque exiguitate, lumen respectu nostri permiscent et confundunt.* El subrayado es nuestro.

cerrado a las modernas innovaciones. Quizás, a título personal, si en ello influyó también el carácter conciliador del maestro al que antes aludimos. El *Cursus*, por cierto, fue dictado entre 1755 y 1758, justo en la mitad del lapso que transcurre entre la erección de la Universidad y la primera reforma adelantada por Baltasar Marrero en 1788, como nota Muñoz García. Su autor puede ser considerado “un aristotélico, sin duda, pero en quien –por decir lo menos– no le molestaban demasiado los nuevos aires” (MUÑOZ GARCÍA, “Introducción”, *Cursus Philosophici: CCXXXIV-CCLXXI*).

Algo parecido habrá de decirse del *Cursus philosophicus* de Francisco José de Urbina, discípulo y muy probablemente pariente de Suárez de Urbina,<sup>29</sup> y también orientado según la doctrina del *Praeceptor Angelicus*. Francisco debió nacer en Caracas entre 1735 y 1737, pues en 1749 lo tenemos ingresando a estudiar latines, lo que por la época solía ocurrir entre los 10 y los 12 años (DEL REY 1979: 25). Al igual que su pariente y predecesor, a pesar de que su *Cursus* fuera de abierta orientación tomista, no hay indicios que lleven a afirmar que Francisco Urbina haya tomado los hábitos dominicos. En el Claustro del 11 de octubre de 1757, los hermanos Juan Antonio y Francisco Urbina solicitan dispensas para poder graduarse juntos, éste de Maestro en Artes, el otro, que es mayor, de Doctor en Teología. En 1764 se presenta a oposiciones en la Cátedra de Filosofía, exhibiendo un certificado expedido por el Dr. Suárez de Urbina donde afirma como mérito “haber asistido a la pasantía en el trienio (*sic*) que leyó filosofía” (GARCÍA BACCA, 1954: II 22). Allí defiende una tesis tomada de la *Física*: “si una acción formalmente transeúnte se halla en el paciente”<sup>30</sup>

<sup>29.</sup> No debe extrañarnos el que los apellidos se repitan en los altos cargos civiles y eclesiásticos y las altas dignidades la Venezuela colonial, dominada, como el resto de la América hispana, por la cerrada casta de los criollos mantuanos, que encontraba en estas prácticas endogámicas una forma de proteger sus privilegios. Para mayor confusión de los historiadores modernos, los mantuanos, además, solían repetir insistentemente en sus vástagos los nombres de sus ascendentes. Al parecer, el apellido Urbina resultaba bastante frecuente en la región de Caracas en la Venezuela colonial. Existían por otra parte regulaciones en contra de la actuación de miembros de la misma familia hasta en un tercer grado de parentesco en instituciones como el Real Consulado y en la Universidad, normas que, por otra parte, no parecen haber sido muy observadas, si es que los mantuanos, como en efecto hicieron, consiguieron concentrar el poder colonial en unas pocas familias. Respecto del maestro Antonio José Suárez de Urbina y su “casi homónimo” discípulo y sucesor en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Caracas, Francisco José de Urbina, existen indicios que llevan a afirmar que efectivamente estaban emparentados. En lo referente a los datos biográficos de este último, seguimos el estudio de Á. Muñoz, (1998). Finalmente, J. M. Rivas Sacconi (1993: 97) reporta la existencia de un José de Urbina, jesuita profesor de filosofía en la Universidad Javeriana de Bogotá, que en 1647 presentó unas *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis Stagyritae* (306 fols.). Este Urbina fue en 1657 el primer rector del noviciado de la Compañía en Bogotá, así como del de San Bartolomé en 1664.

<sup>30.</sup> *Utrum actio formaliter transiens sit in passo.* Como nota García Bacca (1954), se trata del principio de la inercia.

García Bacca (1954: II 22) dice que Urbina era “infatigable en oposiciones”, a lo que Muñoz García MUÑOZ GARCÍA, (1998: 123) responde: “en realidad solo una más (seis) que su casi homónimo Suárez de Urbina”. En 1759 ya lo teníamos presentándose a las de Teología, que pierde. Allí dice ser “de esta ciudad, clérigo de órdenes menores”. En 1761 se presenta a la de Filosofía, que también pierde; al año siguiente a la Latinidad, que gana; ese mismo año también se presenta a la de Moral,<sup>31</sup> que pierde. En 1764 se presenta de nuevo a la de Filosofía, que obtiene, y donde testifica que es “catedrático propietario del aula de latinidad de menores”. El 11 de julio de 1770 lo tenemos presentándose por última vez a oposiciones en Filosofía, después de haber sido nombrado Cancelario. Urbina gana nuevamente defendiendo una tesis del *De Anima*: “si dos cuerpos pueden compenetrase por voluntad divina y estar en el mismo lugar”.<sup>32</sup> En el escrito de presentación a estas oposiciones, sale al paso de ciertos rumores según los cuales, habiéndose hallado gravemente enfermo, no podría dedicarse al desempeño de la Cátedra en caso de ganarla. Urbina se ocupa de desmentir con vehemencia estos rumores. Sin embargo, a partir de entonces perdemos su rastro en los libros del Claustro. Muñoz (1998: 136–137) recuerda que, solo unos meses antes, el cabildo central de Caracas había organizado unas rogativas a la patrona tradicional de los caraqueños contra las pestes, Santa Rosalía, contra la viruela, endemia que por entonces hacía estragos en la población. Muñoz conjeta que quizás Urbina sí estuviera enfermo, y que posiblemente hubiera muerto poco después a causa de la enfermedad.

Sin duda los años del primer magisterio filosófico de Urbina, a partir de 1764, son de lo más interesantes en la universidad caraqueña (MUÑOZ García, 1997a; García Chuecos, 1967). En la Cátedra de Religiosos estudia Baltasar de los Reyes Marrero, que como hemos dicho emprenderá la primera reforma universitaria venezolana en 1788, y entre sus alumnos figurarán Juan Antonio Navarrete, autor del *Arca de Letras y Teatro Universal* al que nos referiremos más adelante,<sup>33</sup> y, de septiembre de 1764 a julio de 1766, nada menos que Francisco de Miranda, que no llegó

31. Su tema: “si un ángel no pudo pecar en el primer instante de su creación”: *Angelus in primo suae creationis instanti peccare non potuit*.

32. *Utrum duo corpora possint divinitus penetrari et esse in eodem loco. Deducitur: ex Philosopho L. I de Anima, Cap. 2.*

33. En su *Arca de Letras y Teatro Universal*, Navarrete recordará con cariño a su maestro, cuando trata de “la oración que se dice que rezaba Santo Tomás de Aquino; para pedir a Dios la gracia de entendimiento cuando se ponía a estudiar; y que los maestros en las clases dan a sus estudiantes para que la recen para el mismo fin; *como me la dio a mí en el Colegio de Santa Rosa de Caracas mi maestro de Filosofía, Don Francisco Urbina*; y que la hizo a todos los de la clase al principio del curso, que la pusieran en el frontis de las Súmulas o Lógica parva, como inicio de todo” (NAVARRETE: I 504). El subrayado es nuestro.

a terminar el curso. A Juan Antonio Navarrete debemos la transcripción fiel de su *Cursus Philosophicus*, también orientado, como la de su predecesor Suárez, *iuxta miram Angelici nostri Preceptoris doctrinam*.<sup>34</sup> Conservamos las fechas de culminación de cada una de las partes del trienio (*Hucusque*): la Dialéctica el 15 de diciembre de 1764, la Lógica el 6 de julio de 1765, la Física el 22 de marzo de 1767 y la “Filosofía” (Metafísica) el 24 de mayo del mismo año.<sup>35</sup> Éste desarrolla elementos propios de una psicología racional también de corte genuinamente aristotélico-tomista, donde destacan temas como la esencia del alma, las potencias, actos, hábitos, sentidos, inmortalidad y espiritualidad del alma, etc. (NAVA, 1997: 187). Al respecto, merecen ser transcritas las informaciones que aporta Blas Bruni Celli:

En este libro de apuntes podemos ver la distribución de las materias y la orientación general del curso. Este Curso Filosófico constaba de una primera parte dedicada a la Dialéctica y las operaciones del intelecto. Luego se entraba en una sección de Lógica o Filosofía racional donde se estudiaba a fondo los Universales y Predicados. Luego se pasaba a lo que llamaban la Filosofía natural o Física, *de una orientación fundamentalmente aristotélica. No faltaba un estudio de los libros de Generación y Corrupción, los Meteoros y el Alma. Proporcionalmente muy poco tiempo y espacio se le dedicaba a la Metafísica.* El curso era sin duda muy completo y el examen final era exigente”.  
(NAVARRETE, 1993: 16. El subrayado es nuestro)

Como vemos, al igual que el *Curso* de Suárez, el de Urbina pone especial atención en la física aristotélica, y atiende a las mismas formas de aquél a la hora de citar a Aristóteles en tanto que *auctor*. En este sentido, merece ser transcrita el Proemio al libro de la *Física*:

FILOSOFÍA NATURAL

EN CUANTO QUE CONSIDERA EL SER VITALMENTE MOVIBLE

PROEMIO

*Tal diversidad de sentencias hubo entre los antiguos filósofos acerca de la esencia del alma que cada uno pudiera parecer haber alcanzado la verdad, con solo separarse de*

34. “Según la admirable doctrina de nuestro Angélico Preceptor”. Transcribo la totalidad de la portada: *IN NOMINE DOMINI / nostri Jesu-Christi, ejusque Genitrix / eis Sanctissima Maria sine ori-/ginalis labe concepta. A-/men. // CURSUS PHILO-/SOPHICUS IUXTA MI-/RAM ANGELICI / NOSTRI PRAECEPTO-/RIS DOCTRI-/NAM. // A me Joanne Antonio Navarrete, ini-/tus sub D. D. Francisci Josephi / de Vrbina, tutela Philosophi-/cae Aulae Moderatoris / dignissimi. // XIV Kal. Oct. Anni Domini MDCCLX / IIII.* El texto se conserva en la Biblioteca Nacional de Venezuela, en Caracas, y algunos breves pasajes han sido traducidos por J. D. García Bacca en la última parte de su *Antología* (II 269–329).

35. Anexo N° 1: extracto de un libro manuscrito correspondiente al *Curso Filosófico* dictado por el Dr. Francisco José Urbina, copiado por Navarrete, existente en la Biblioteca Nacional de Caracas (NAVARRETE, *Arca de Letras*: II 415–423).

*la sentencia contraria. Dio lugar a semejante diversidad de sentencias la multiplicidad y variedad de las operaciones del alma, difíciles de reducir a juicios razonables; por eso cayeron en tan extremados errores.*

*Mas nosotros, siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, expondremos la verdad....*

(GARCÍA Bacca: II 237)

Ambos filósofos, Antonio Suárez de Urbina y Francisco José de Urbina, autores de los dos únicos *Cursos Filosóficos* impartidos en la universidad colonial venezolana que se conservan hasta ahora, testimonian la fundamental presencia de la tradición aristotélica en el aula dieciochesca; pero también ambos *Cursus* son muestra del paulatino y no siempre fácil proceso de apertura a las nuevas ideas que precederán los violentos cambios del siglo venidero.

## El antiaristotelismo ilustrado

Que al final del siglo XVIII los alumnos de la Universidad de Caracas debían estar altamente familiarizados con las doctrinas de Aristóteles lo prueba el anuncio público que aparece en el *Libro de premios de la Universidad* del año 1796, donde reza:

El señor don Luís de Ribas ofrece tres premios de doce, ocho y cinco fuertes a los estudiantes que desempeñaren mejor un examen en los tratados de *Physica general, caelo et mundo, et Generatione (sic)*, según el sistema aristotélico.

(LEAL, 2002: 336)

Sin embargo, Caracciolo Parra León, en su *Filosofía universitaria venezolana*, nos narra una polémica suscitada en la vieja universidad, que registra lo que llama “los primeros brotes antiaristotélicos”, y que en efecto constituye el primer documento que atestigua que la entrada de las nuevas ideas apuntaba sus armas contra la tradición aristotélica (PARRA, 1989: 46–53; NAVA, 2014: 20). El suceso está también recogido en el *Archivo de Francisco de Miranda* (1978: VIII 272–289; LEAL, 2006: 27–40) y consta, desde luego, en los archivos universitarios. Al parecer, la tarde del 1º de agosto de 1770 se dio “acalorada y pública disputa entre el profesor universitario Conde de San Javier<sup>36</sup> (...) y un cierto filósofo Valverde, de noble condición y estado eclesiástico (...) graduado en la Universidad tomista, hombre de tan farragosa erudición cuanto poquísmo gusto literario”. Según Caracciolo Parra León (1989), Valverde era “furibundo enemigo del *impío Estagirita*, a cuya filosofía calificaba como una *Servil Sentina de los Errores*”, y por tanto consideraba su filosofía como totalmente inútil para el estudio de la teología como de las demás

36. Con seguridad Juan Jacinto y Mijares de Solorzano, hijo de Antonio Pacheco de Tovar, primer Conde de San Javier (QUINTERO, 2007).

ciencias. En contraposición, “admiraba grandilocuentemente” a Santo Tomás, “que bebió del cielo en la oración y no la aprendió de los infames libros de Aristóteles con el estudio la más pura y sólida doctrina filosófica” (PARRA LEÓN: 47. El subrayado es nuestro). El conde, al parecer, “montó en cólera”, según expresión compartida por Miranda (VII 287) y Parra León (1989: 48), y exigió a Valverde poner por escrito su opinión, lo cual hace una semana después. Es así que el 7 de agosto circulan por toda Caracas unas breves cuartillas en las que se recogen dos tesis temerarias: “Que la filosofía de Aristóteles ni para tratar la Sagrada Escritura es útil sino perniciosa” y “Que Santo Tomás floreció en los siglos de ignorancia”. Las cuartillas fueron recogidas y transcritas por Miranda.

En realidad, “el tal Valverde” no es otro que el filósofo dominicano Antonio Sánchez Valverde.<sup>37</sup> Éste, a tenor de lo que sugiere Muñoz García (1995: XXV), se muestra en sus escritos “comedido, a pesar de la ironía con que trata las doctrinas aristotélicas”, manejando un fino humor: “No puedo menos de preguntar a V. S. lo que Horacio a los Pisones sobre los malos poemas: *Spectatum admissi, risum teneatis amici*, si no se muere de risa cuando ve a su Aristóteles definir el movimiento y la materia prima”. Sin embargo, a juicio de Muñoz García (1995: XXV), la lectura de sus páginas deja una sensación bien distinta de la que parece haber causado en Parra León (1989), a pesar de la contundencia de algunas de sus afirmaciones: “Para mí, un Aristotélico está tan lejos de ser filósofo, que le imagino más negado que un scita (*sic*); porque éste, para serlo, solo tiene que aprender, y aquél debe aprender y olvidar lo aprendido, que es bien difícil” (49). Más adelante el dominicano suavizará el tono, pues dice querer evitar:

(...) los perniciosos efectos de iguales contestaciones: rara vez deja de padecer en ellas la moderación, y suele suplirse la falta de razones con expresiones menos conformes a la caridad del Evangelio, y con la finalidad de más que tratar de la filosofía de Aristóteles, de desengañar a V. S. de la torcida inteligencia con que ha tomado, o le han vendido, mi opinión en orden al Angélico Maestro Santo Tomás.

(Muñoz García, “Introducción”, *Cursus Philosophicus*: XXV)

---

37. Antonio Sánchez Valverde nació en Santo Domingo en 1729 y murió en México en 1790. Estudió en la Universidad de Santiago de Gómez, donde se licenció en Teología en 1755, y en 1758 se graduó de Licenciado en Derecho Civil en la Universidad de Santo Tomás, cuya cátedra de Instituta regentó. FueACIONERO de la catedral de Guadalajara en México y buscó obtener canonjías en las de Santiago de Cuba y Caracas, “pero no lo consiguió. Más bien salió de ambos países con harto disgusto por sendos pleitos”. Los biógrafos de Valverde señalan que era de “muy fuerte carácter”. En 1782 se trasladó a Madrid para gestionar ante el Tribunal de Indias su derecho a recibir canonjías. Allí publicó en 1785 su principal obra, la *Idea del valor de la Isla Española* (PÉREZ, 2000: 29 ss.).

Dice Parra León (1989: 52) que sin embargo, a pesar de la virulencia de la querella, “ni Valverde fue perseguido, ni salió la Universidad en defensa del de San Javier, que era de los más influyentes de su claustro”, silencio por demás elocuente del “cierto clima de tolerancia que comenzaba a sentirse en las aulas universitarias”, según palabras de LEAL (2002: 60). Tiene razón por tanto PARRA LEÓN (1989) al advertirnos: “ni penséis, señores, que la virulenta diatriba de Valverde contra el de Estagira fue cosa ocasional y pasajera”. Como nota MUÑOZ GARCÍA (“Introducción”, *Cursus Philosophicus*: XXIV), al acontecimiento “aún no se le ha dado la verdadera importancia que tuvo. Conmocionó a Caracas por la virulencia del hecho y por la relevancia de sus protagonistas”. Para ASTORGA (2010: 7), el hecho “marca uno de los giros que empezó a tomar el pensamiento filosófico venezolano hacia la ciencia y la filosofía modernas”. Para nuestros intereses, señala bien la impronta antiescolástica y por tanto antiaristotélica con que las nuevas ideas ilustradas desembarcan en la universidad caraqueña, y se van apoderando de la ciudad toda.

Sin embargo, la entrada de la filosofía moderna en la Universidad de Caracas tiene fecha oficial, y en la inevitable disputa originada por ella ocupa un lugar central la figura de Aristóteles. El 18 de septiembre de 1788 el Padre Baltasar de los Reyes Marrero tomaba posesión de la cátedra de Filosofía, que había ganado “en reñidas oposiciones” (LEAL, 2002: 61). Marrero había nacido en Caracas el 6 de enero de 1752, en cuya Universidad había recibido los títulos de Maestro en Filosofía, Doctor en Teología y Licenciado en Cánones, habiendo regentado por años las clases de latinidad. Era, pues, en palabras de Parra León, “fruto y tipo de la cultura caraqueña de la época (...) formó todo su saber y desarrolló todas sus inclinaciones dentro de la ciudad de Caracas, de donde jamás salió sino accidentalmente y para el interior de la Provincia”. En la cátedra de Mayores o Elocuencia explicaba a Cicerón, Virgilio, Quinto Curcio y Selectas Profanas y Sagradas, pero también tuvo que ser en Venezuela donde adquirió sus conocimientos “modernos” (PARRA LEÓN, 1989: 56–57; MUÑOZ, A., 1997: 37–64).

Cuenta LEAL (2002: 61) que lo primero que hizo Marrero al tomar posesión de su cátedra en 1788 fue prohibir a sus alumnos que estudiaran por apuntes, obligándolos a consultar los libros “modernos”. Ello significaba un desafío a la pedagogía escolástica tal y como estaba consagrada desde hacía siglos y estaba contemplada en los reglamentos de la Universidad. A tal fin, el maestro invitaba a los alumnos a su casa para que estudiaran en su biblioteca privada y le plantearan las dudas o dificultades que pudieran haberles surgido en clase. Buscaba que los alumnos “huyeran de las eternas disputas de nombres y ridiculeces con que se ha hecho despreciable el Perípato, purificando en parte a Aristóteles de los errores que sus sectarios apadrinan con su autoridad”. Asimismo, en su lucha contra la escolástica, después de explicar la Lógica y las Súmulas, comenzó a impartir nociones

de aritmética, álgebra y geometría, “por considerarlas indispensables y necesarias para la verdadera inteligencia de la Física”.

Desde luego que muy pronto se dejaron oír los primeros gritos de protesta por los atrevimientos de Marrero. Se le acusó de “infiel a Dios”, de divulgar “máximas contrarias a las que el Rey tiene mandadas”, de “mal vasallo, sedicioso y rebelde”. De inmediato, dos bandos se formaron en torno a esta nueva polémica. De un lado estaban el propio Marrero y el entonces Rector Juan Agustín de la Torre, que abiertamente propugnaban que los alumnos estudiaran matemáticas para entender mejor la filosofía moderna, y del otro el doctor José Cayetano Montenegro y el Cancelario Domingo Hermoso de Mendoza, “que estimaban que lo importante era enseñar fielmente a Aristóteles sin alterar las constituciones universitarias”. Marrero trató de demostrar que la enseñanza de las matemáticas no estaba reñida con las doctrinas de Aristóteles ni de Santo Tomás, ni menos con las órdenes emanadas de la corona (LEAL, 2002: 62; NAVA, 2014: 20–23). El asunto debió ser llevado ante el Consejo de Indias, donde José Ignacio de Jover, apoderado de Marrero, manifestó que, en España, “según el plan de estudios promulgado por Carlos III en 1771, la enseñanza de las Matemáticas era preliminar a la de la Física”, pero que en Caracas “idolatraban la antigüedad y envejecidas costumbres solo por lo que tienen de rancias” (LEAL, 2002: 62). El 27 de julio de 1791, la Corte de Madrid dispuso que, dado que estos estudios no estaban contemplados en las Constituciones de la Universidad de Caracas, los estudiantes que voluntariamente lo expresaran podían recibir clases de álgebra, geometría y aritmética. Sin embargo, en el ínterin Marrero había renunciado a su Cátedra en 1789 para servir en el curato de La Guaira. No quiere decir esto, como advierte LEAL (2002: 62), que el maestro se hubiera desvinculado de las actividades académicas, pues el 21 de junio de 1801 ganó el título de Maestrescuela de la Catedral, y por tanto Cancelario de la Universidad, cargo que ejerció hasta su muerte el 31 de mayo de 1809. Tampoco significa que su intento por modernizar la enseñanza de la filosofía en la Universidad hubiera fracasado, pues sus discípulos y sucesores en la cátedra, Francisco Antonio Pimentel, Rafael Escalona (que sería maestro de Andrés Bello) y Alejandro Echezuría, continuaron la obra iniciada por el maestro. En octubre de 1827, por acuerdo unánime de un claustro universitario ya republicano presidido por José María Vargas, se le nombra “inmortal maestro, ilustre fundador de la clase de filosofía moderna en Venezuela” (PARRA LEÓN, 1989: 61).

Un texto singular nos viene a confirmar los profundos cambios que comienzan a operarse en la mentalidad y en el pensamiento venezolanos al final del siglo XVIII. El padre Juan Antonio Navarrete, que como vimos en sus años de estudiante había sido cuidadoso copista del *Cursus* de Francisco José de Urbina, escribirá cuando haya tomado los hábitos franciscanos una serie de manuscritos que recogen la cultura

ilustrada de la Caracas de finales del siglo XVIII. De esos manuscritos se conserva uno especialmente singular, el *Arca de Letras y Teatro Universal*.<sup>38</sup> A través de esta obra “es posible seguir la pista a Navarrete a través de sus lecturas, y conocer no solo sus gustos y opiniones, sino, además, establecerlo como un fiel espejo de la cultura caraqueña de finales del siglo XVIII y principios del XIX” (CORREDOR, 2008: 89–91).

Del Padre Navarrete sabemos tanto como él mismo nos cuenta en sus propios escritos (NAVARRETE, 1993: I 13–48; NAVA, 2014: 96ss.). Nació el 11 de enero de 1749 en la hacienda Tamanavare, en el pueblo de Guama, “en la jurisdicción de San Felipe, Provincia de Caracas”, según consta en los archivos de la vieja Universidad.<sup>39</sup> Huérfano de padre y madre a los seis años, queda al cuidado de su tío, José Lorenzo Borges Méndez, canónico doctoral de la catedral de Caracas, abogado de la Real Audiencia y conciliario del Real Colegio Seminario de Santa Rosa. A los 11 años, después de un largo proceso de limpieza de sangre, se le concede la licencia de vestir hábitos, y a los 15 lo tenemos estudiando filosofía bajo la tutela de Francisco de Urbina. El 2 de junio de 1767, apenas terminar el curso con Urbina, presenta exámenes para acceder al grado de Bachiller en Artes, y esa misma tarde el de Bachiller en Filosofía. Se conservan los temas que desarrolló en este examen, que nos da una idea del carácter eminentemente aristotélico de los estudios filosóficos aún entonces:

*Pro examine ad Bachalaureatum in Philosophia sequentes propugnantur theses.*

*Ex Logica: Voluntas non efficit ens rationis.*

*Ex Physica: Totum physicum non distinguitur realiter a seis paribus simul sumptis, et unitis.*

*Ex Generatione: Elementa solum visualiter manent in mixto.*

*Ex Anima: Anima est simpliciter perfectior animato; imperfectior autem secundum quid.*

*Ex Metaphysica: Qualitates contrariae in summo gradu nec de potentia Dei absolutae possunt esse simul in eodem subiecto.*

*M. H. et L. C. sub auspicio M. D. Franscisci Iphi Navarrete die 2 mensis junii, anni Domini 1767 paratus aderit.*

*Joannes Antonius Navarrete.*<sup>40</sup>

(NAVARRETE I 16–17)

38. El *Arca de Letras y Teatro Universal* fue editado parcialmente por J. D. GARCÍA BACCA y aparece en la última parte del primer tomo de su *Antología* (I 439–501). Sin embargo, la edición completa fue hecha en 1993 por B. BRUNI CELLI para la Academia Nacional de la Historia en Caracas.

39. Archivo de la U.C.V. Grados de Bachiller, Maestro y Licenciado en Ciencias Filosóficas, vol. II, 1764–1770.

40. “Para el examen del Bachillerato en Filosofía se proponen las siguientes tesis: De la *Lógica*: la voluntad no produce un ente de razón; De la *Física*: todo ente físico no se distingue en realidad por sus análogos tomados simultáneamente y unidos; De la *Generación*: los elementos solo se

En 1769 se presenta a oposiciones para la Cátedra de Teología, en 1771 para la de Filosofía y al año siguiente para la de Moral, donde también sabemos que se confrontaron tesis aristotélicas.<sup>41</sup> En 1774 es catedrático propietario del aula de Latinidad y Menores. Se sabe que en 1776 estuvo en Puerto Rico y en 1781 lo tenemos como Lector en la Cátedra de Teología Moral en la Universidad de Santo Domingo, donde se desempeña también como bibliotecario del convento franciscano. En una carta fechada ese año, dirigida al maestro provincial de la orden, fray Juan Antonio Ravelo, en la que se identifica como “Lector jubilado, Doctor teólogo y actual Regente de Estudios”, solicita ser relevado de sus destinos por haber experimentado “trastornos de salud en los puertos de mar, y especialmente en los Conventos de las Islas de Santo Domingo y Puerto Rico” (NAVARRETE: I 19).

Es así que nos lo encontramos de nuevo en Caracas a partir de 1787, firmando como Secretario de las Oposiciones hechas en el Convento. Del 30 de julio 1789 es una carta suya dirigida al Vicario Provincial de los Franciscanos, fray Lucas Francisco Martel, donde afirma que “se le encomendó de nuevo el cuidado de la Librería de este convento” (NAVARRETE: I 20). En otras misivas se queja reiteradamente de las precarias condiciones con que cuenta para llevar esta labor,<sup>42</sup> y en otra muy posterior, fechada el 22 de junio de 1804 y perteneciente al archivo franciscano, dice que “hace muchos días que nuestro Padre Navarrete me suplica se conceda la celda que está contigua a la suya para abrirle puerta por dentro y agregarla a su habitación, a causa de que la que por ahora goza es muy reducida y no le caben los libros, cama y demás muebles para su uso, sin estar unos encima de otros” (CORREDOR, 2008: 89). Es muy posible que Aristóteles haya tenido algo que ver con la crisis de espacio de nuestro fraile bibliotecario, pues Bruni Celli identifica, al menos, trece obras del filósofo citadas expresamente en el *Arca de Letras*. Son ellos el *Tractatus de Generatione et Corruptione* (única edición identificada, fechada en Madrid en 1735), el *Libro de Somno et Vigilia*, la *Metaphysica*, el *De Anima et generatione*, los *Ethicorum*, la *Ética a Nicómaco*, la *Física*, el *Peri Hermeneias (sic)*, los *Politicorum*, los *Problematum*, los *Rheticum*, el *De Sensu et*

---

mantienen en la mezcla visualmente; Del *Alma*: el ánima es simplemente más perfecta que lo animado, pero más imperfecta según el qué; De la *Metafísica*: no pueden estar a la vez en el mismo sujeto dos cualidades contrarias en sumo grado, ni absolutas acerca del poder de Dios. M. H. y L. C., bajo el auspicio del M. D. Francisco José Navarrete, el día 2 del mes de junio del año del Señor 1767 asistirá preparado, Juan Antonio Navarrete”.

41. Se escogieron temas de la *Historia animalium*, *Topicorum*, *Posteriorum*, *Physicorum*, *Memoria et Reminiscentia*, *Resolutionum Priorum* (NAVARRETE: I 19).

42. Consta por los documentos de la orden que el Padre Navarrete era de natural irritable y delicado. Lo sabemos por los incidentes en que se vio comprometido, de los que guardan constancia los archivos (NAVARRETE, 1993: 22–23; NAVA, 2014: 37–38).

*sensibilibus* y la *Poética*. A estos añadiremos el Comentario al *De Anima* hecho por el jesuita Antonio Rubio Rodensa.<sup>43</sup>

Pronto lo veremos adherido a la causa revolucionaria de Venezuela. En los folios 280 Vto. y 281 Vto. de su *Libro Único en que se apuntan las cosas notables de este siglo XVIII y XIX* (NAVARRETE: II 69–97) reseña la invasión de Francisco de Miranda de 1806, y lo encontramos refiriéndose al mismo como “nuestro digno patriota y paisano caraqueño”, “insigne General de nuestro ejército caraqueño” respectivamente. En carta fechada el 4 de agosto de 1812 dirigida al arzobispo Coll y Prat, el Padre Navarrete aparece entre los capellanes enviados con el ejército de Miranda contra Monteverde, y en un documento dado en el Cuartel General de Valencia el 8 de octubre de 1813 figura en una lista de sacerdotes “que merecen por ahora la confianza del supremo Gobierno”. Sin embargo, solo un año después muere en plena guerra, el 11 de septiembre de 1814, al parecer en Guayana y en circunstancias desconocidas. Dice un documento que reposa en el Archivo General de la Nación, que “murió en el Colegio de Guayana N. M. R. P., Fr. Juan Antonio Navarrete, lo cual acaeció el día once de setiembre de mil ochocientos catorce, se le han aplicado tres misas cantadas con sus correspondientes vigilias y responsos y treinta y dos rezadas por seis sacerdotes moradores” (NAVA, 2014: 38).

Hemos dicho que el *Arca de Letras y Teatro Universal* no es ni mucho menos la única obra escrita por Navarrete.<sup>44</sup> Antes bien, la obra está llena de alusiones y reenvíos a otros textos del mismo autor, y “todo apunta a un curioso y vasto sistema de saberes interconectados que abarcaba una buena cantidad de volúmenes, notas y manuscritos” (NAVA, 2014: 39). Coincidimos con Bruni Celli, editor y autor del

43. In *libros Aristotelis De Anima. Auctore Patre Antonio Rubio Rodensi, Societatis Iesu, Sacrae Theologiae in Mexicana Academia Doctore. Matriti, apud Ludovicum Sanchez, 1616*. Antonio Rubio Rodensa fue el organizador de los estudios filosóficos de la Compañía de Jesús en la Nueva España y prolífico autor de comentarios filosóficos que influyeron en el pensamiento hispano del siglo XVII. Nació en La Roda de Albacete hacia 1548 y llegó a México en 1576, donde desarrolló una importante labor académica. Fue autor, entre otros, de unos *Comentarii in Universam Aristotelis Dialecticam*, conocida como *Logica Mexicana* (Alcalá, 1603), que conoció numerosas reediciones en toda Europa durante el siglo XVII y fue “el libro filosófico más influyente escrito en América Latina” (REDMOND, 1982: 309–330). Rubio murió en Alcalá en 1615 (Beuchot, 1991). La edición de los *Comentarios al De anima* que poseía la biblioteca de los franciscanos de Caracas y que manejaba Navarrete (Madrid, 1616) es la quinta después de la de Alcalá (1611), Lyon (1613), Colonia (1613) y otra sin lugar conocido (1614). Le seguirán dos más, una nuevamente en Lyon (1620) y la otra finalmente en Brescia (1626).

44. Para la lista completa de las obras de nuestro autor, cf. el “Anexo N° 3. Intento de reconstrucción de las obras perdidas de Navarrete” hecho por Bruni Celli en su “Estudio Introductorio” (NAVARRETE: II 441–465). García Bacca también entrega esta copiosa lista (1954: I 442), de la que se hace eco E. Pino Iturrieta (1991: 150).

estudio introductorio del *Arca*, al considerar que la obra debió ser su “pieza final”, a juzgar por la cantidad de manuscritos propios que cita (NAVARRETE: I 31). Fue escrita casi toda, según su propio testimonio, en la biblioteca del convento franciscano en Caracas (“...en la librería de este nuestro convento de Caracas, donde escribo” (I 120). Asimismo, tuvo que ser compuesta durante un período muy largo, “que llega casi al final de la vida del autor” (NAVARRETE: I 34), pues debió comenzarla cuando menos en la segunda mitad de la década de los ochentas, cuando regresa a Caracas y se encarga de la biblioteca de los franciscanos, y su última anotación tiene fecha de agosto de 1813.<sup>45</sup> Se trata de una monumental enciclopedia donde cabe, lo hemos dicho, toda la cultura caraqueña de la época y que denota sin duda la presencia del pensamiento ilustrado (GUY, 2002: 36), aunque esta presencia parezca, en palabras de Pino Iturrieta (1991: 150), “moderada”. K. Stolley (2006: I 354–390) llama la atención acerca de dos características de la literatura de la ilustración hispanoamericana que se adaptan a las características del *Arca de Letras* de Navarrete: en primer lugar, su inclinación al pensamiento científico, y en segundo, su inclasificabilidad desde el punto de vista de los géneros literarios, lo que resulta paradójico en un tiempo tan proclive a la clasificación y la taxonomía. Si nuestra Divina Virgen es “la verdadera Arca de Letras, de Ciencias, de Doctrinas y de la más suprema Sabiduría” puesto que su vientre guardó “el libro misterioso de la ciencia y la sabiduría eterna, Jesucristo”, el “Teatro Universal” será todo aquello que el hombre puede mirar, observar, discernir con su inteligencia, en una metáfora que tiene mucho que ver con el Iluminismo. El *théatron*, sustantivo relacionado con el verbo griego *theáomai*, “mirar”, “observar”, será el lugar privilegiado, la atalaya por excelencia para contemplar el espectáculo grande de la Creación (NAVA, 2014: 40).

Resulta interesante reparar en la entrada referente a Aristóteles. Allí dice escuetamente: “7. ARISTÓTELES. Su Filosofía, *si sea de alguna utilidad*, ve la palabra *Philosophia*, 166” (NAVARRETE: I 90. El subrayado es nuestro). Más adelante, yendo al lugar reenviado, nos damos cuenta de que nuestro filósofo aparece en la letra P, justo después de la entrada PLATÓN. Ambas entradas dicen:

1. PLATÓN. Su *filosofía* sirvió en los primeros ocho siglos a la Iglesia para ilustrar sus dogmas. Después se abandonó y se siguió con aplauso la de Aristóteles corregida y purificada por el Angélico Doctor santo Tomás. Véase al doctor Martín Martínez, en su *Filosofía Escéptica*, Diálogo 1 [...]

---

45. Fol. 283, 1, Año de 1813: “En el mes de agosto se puso el nuevo cuño de moneda macuquina en Caracas, y ésta es la que corre”. *Ibid.*, p. II 96. Navarrete, recordemos, morirá casi un año después. “Moneda macuquina” es el nombre que se le da en América Latina a la moneda toscamente acuñada a golpes de martillo.

2. FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES. No solamente por la *armonía* con que mutuamente se da la mano con la *Teología* Escolástica, sino porque es la que más se funda en ideas abstractas, parece más proporcionada para explicar las cosas sobrenaturales ajenas de toda materia [...] Pero la Filosofía Corpuscular es la más clara y útil para alcanzar las ciencias naturales [...] La Filosofía Corpuscular explica la naturaleza sobre principios geométricos y sensibles [...] (I 527–528).

La llamada “filosofía corpuscular” o mecanicista, recordemos, fue un movimiento surgido en el siglo XVII que se contrapone a la física aristotélica. Se trata de una versión del atomismo griego, adaptada a las leyes de la mecánica de Newton y Galileo, que sostiene que los cuerpos y los fenómenos se explican por el movimiento de partículas materiales llamadas “corpúsculos” o “átomos”. Los filósofos representantes de este movimiento serán, como no, Gassendi, el gran reivindicador del epíureísmo en el siglo XVII, pero también Bacon, Locke y especialmente Descartes. Para ellos, el mundo es una máquina que funciona según leyes científicamente verificables. La filosofía mecánica no reconoce más que dos “excellos” principios: la materia y el movimiento, sus leyes podían formularse matemáticamente y el cumplimiento de éstas verificado en un laboratorio (Boyle, 1995). Tal concepción se opone por tanto a la física aristotélica, fundamentada en principios racionales. Así pues, se entiende perfectamente el que Navarrete, tan entusiasmado con el nuevo pensamiento, ponga en duda el que la filosofía de Aristóteles “sea de alguna utilidad”, aunque reconozca que sirve, al menos, para explicar el dogma católico (PINO ITURRIETA, 1991: 152).

En la primera página del *Arca de Letras y Teatro Universal* su autor advierte: “Yo no escribo sino para mi utilidad. Quémese todo después de mi muerte que es así mi voluntad en este asunto: no el hacerme Autor ni Escritor para otros” (*sic*).<sup>46</sup> Por fortuna, las últimas voluntades, especialmente si son de autores, más se transgreden que lo que se cumplen. Si no hubiera sido así, la historia de la filosofía en Venezuela hubiera perdido una obra singular, muestra del enciclopedismo iluminista y de la presencia de las ideas ilustradas en este país, el último documento importante del pensamiento colonial venezolano.

---

46. Sin embargo, compartimos la duda de Bruni Celli acerca de la sinceridad de estas palabras: “Yo diría que durante todo el tiempo en que estuve preparando el *Arca*, Navarrete pensó en publicarlo o al menos en hacer de él un texto para el uso de sus alumnos y/o compañeros del Convento” (NAVARRETE: I 33–34).

## A manera de conclusión

Al igual que en el resto de los territorios españoles en América, el inicio y desarrollo de la filosofía en la Venezuela colonial está marcado por la presencia fundamental del pensamiento de Aristóteles. Éste subyace inexorablemente a todas las manifestaciones filosóficas, religiosas o académicas. En ese sentido, no es exagerado afirmar que se podría escribir una historia del pensamiento colonial venezolano, e hispanoamericano, a través de los modos de la recepción y cultivo de las doctrinas del filósofo de Estagira. Esta historia, que también es el registro de los cambios e influencias en las diferentes lecturas de las doctrinas aristotélicas, puede dividirse en Venezuela en tres períodos bien diferenciados en cuanto a sus caracteres, aunque encabalgados y no necesariamente sucesivos desde el punto de vista cronológico:

1. Los primeros tratados teológicos (1661–1756): que va desde la llegada a Trujillo de Alonso Briceño, autor de las *Disputaciones sobre el Libro Primero de las Sentencias de Juan Escoto*, primer texto filosófico escrito en América, hasta la publicación de la *Teología expositiva* del tocuyano Tomás Varela. Este período está dominado por la presencia franciscana, y por tanto por la orientación escotista en el pensamiento teológico.
2. La filosofía universitaria (1721–1764): que va desde la fundación de la Real y Pontificia Universidad de Santa Rosa de Lima de Caracas hasta el dictado del *Cursus Philosophicus* de Francisco José de Urbina. Este período está caracterizado por la orientación académica y por tanto pedagógica, que ya no teológica y religiosa, del cultivo de la filosofía, así como por un giro al tomismo. Resalta una mal disimulada tensión entre la tradición escolástica y las nuevas ideas ilustradas que ya comienzan a hacerse presentes.
3. El antiaristotelismo ilustrado (1770–1813): que se inicia con la controversia universitaria sostenida entre Antonio Suárez Valverde y el Conde de San Javier en el seno de la Universidad y culmina con el fin de la redacción del *Arca de Letras y Teatro Universal* de Juan Antonio Navarrete. Este período está caracterizado por una reacción antiaristotélica derivada del desplazamiento del escolasticismo tradicional ante la llegada de las ideas de la Ilustración.

## Financiación

Este trabajo forma parte de “*Alcyone. Grupo Interdisciplinario sobre el Pensamiento y la Literatura Antigua*” de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela. CDCHTA ZG–LiP–H01–11–06). Una primera versión de este estudio fue publicada en *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos* (2016).

## Referencias bibliográficas

- ASTORGA, O. (2010). "Una mirada a la filosofía y sus nexos con el pensar venezolano". *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades*. Año 12, 23, 4–28. Recuperado de: [http://www.institucional.us.es/araucaria/nro23/ides23\\_1.pdf](http://www.institucional.us.es/araucaria/nro23/ides23_1.pdf)
- BEUCHOT, M. (1991). "Filósofos humanistas novohispanos", en I. Osorio Romero, I. Herrera Zapién, T. Beuchot, M. Díaz Cíntora S. y Heredia Correa, R. (eds.) *La tradición clásica en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 109–159.
- BEUCHOT, M. (1997). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder.
- BOYLE, R. (1995) *De la excelencia y fundamentos de la filosofía corpuscular o mecánica*, A. Caballero (trad.). *Themata. Revista de filosofía*, 13, pp. 277–296.
- BRAVO GARCÍA, A. (1997). "Aristóteles en la España del s. XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, pp. 203–249. <https://doi.org/10.21071/refime.v4i.9712>
- CAPPELLETTI, Á. J. (1993). *Textos y estudios de filosofía medieval*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones, Consejo de Estudios de Postgrado, ULA.
- CHALBAUD CARDONA, E. (1966). *Historia de la Universidad de Los Andes*. Mérida, Venezuela: Ediciones del Rectorado. X Vols.
- CORREDOR AVELEDO, A. (2008). "Juan Antonio Navarrete, el lexicógrafo erudito". *Educación y biblioteca*, 167, pp. 89–91.
- CURTIUS, E. R. (1989). *Literatura europea y Edad Media Latina*, traducción de M. Frenk Alatorre y A. Alatorre (trad.), México: Fondo de Cultura Económica. II vols.
- FERRERO MICÓ, R. (1998). "La universidad en Venezuela durante el período colonial: bibliografía crítica, metodología y estado de la cuestión. *Estudios de historia social y económica de América*. 16-17, pp. 109–122.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1954). *Antología del pensamiento filosófico venezolano (siglos XVII-XVIII): Introducciones sistemáticas y prólogos históricos, selección de textos y traducción del latín al castellano*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes.
- GARCÍA CHUECOS, H. (1967). *Siglo dieciocho venezolano*, Caracas, Madrid: Edime.
- GILSON, É. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. R. Anaya Dorado (trad.). Madrid: Rialp.
- GODINAS, L. (2005). "Modelos del pensamiento medieval: cristianismo, platonismo y aristotelismo", en A. González y M. T. Miaja de la Peña (eds). *Introducción a la cultura medieval*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19–27.
- GOUGUENHEIM, S. (2009). *Aristóteles y el Islam: las raíces griegas de la Europa cristiana*. A. Escahartín (trad.). Madrid: Editorial.
- GRACIA, J. (1993). "El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano". *Apuntes filosóficos*, 4, pp. 7–52.
- GUTAS, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Bagdad and Early Abbasid Society (2nd–4th / 8th–10th Centuries)*. London/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203316276>
- GUY, A. (2002). *Panorama de la Filosofía Iberoamericana: desde el siglo XVI hasta nuestros días*, prólogo y traducción de Gloria Comesáña Santalices. Maracaibo, Venezuela: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- HAMPE MARTÍNEZ, T. (1999). "Sobre la Escolástica virreinal peruana: el P. Leonardo de Peñafiel, comentarista de Aristóteles (1632)" en T. Hampe Martínez (comp.) *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos, Universidad Nacional San Marcos de Lima, pp. 69–99.

- LEAL, I. (1966). "Inventario y avalúo del Colegio Seminario de San Buenaventura de Mérida. Año 1791". *Revista de Historia*, 26–27, pp. 63–87.
- LEAL, I. (1979). *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial 1633–1667*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- LEAL, I. (1981). *Historia de la UCV*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- LEAL, I. (2002). *El primer periódico de Venezuela y el panorama de la cultura en el siglo XVIII*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- LEAL, I. (2006). "Francisco de Miranda: sus estudios en Caracas". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Caracas, 354, pp. 27–40.
- LIBERA, A. de (1993). *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÓPEZ BOHÓRQUEZ, A. (coord.) (2014). *Las primeras universidades de Venezuela: homenaje a la Universidad de los Andes en su bicentenario, 1810–2010*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- MILLARES CARLO, A. (1978). *Libros del siglo XVI*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- MIRANDA, F. de (1978). *Colombeia*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- MOREAU, J. (1993) *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Eudeba.
- MUÑOZ DELGADO, V. (1992) "El pensamiento lógico", en L. Robles (ed.) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Tropa: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 347–404.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (ed.) (1994). *Axiomata caracencia. Edición crítica*. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. VELÁZQUEZ I. y LIUZZO, M. (1995). *Cursus philosophicus Antonii Iphi. Suarretii de Urbina*. Logica, Maracaibo: Universidad del Zulia.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (1997a). "Ambiente intelectual de Caracas previo a las reformas filosóficas de Marrero". *Revista de Filosofía*, 25, pp. 37–64.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (1997b). "Filósofos venezolanos del siglo XVIII en la Real y Pontificia Universidad de Caracas". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24, pp. 83–98.  
<https://doi.org/10.36576/summa.1058>
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (1998). "Francisco José de Urbina: filósofo venezolano del siglo XVIII. Notas para una biografía". *Revista de Filosofía*. 28, 1, pp. 111–137.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (1999). "Hacia una historia de la filosofía en Venezuela: pre-historia filosófica de la Universidad de Caracas". *Revista de Filosofía*, 33, 3, pp. 81–98.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. y KNABEN SCHUH DE PORTA, S. (ed.) (2000). *Cursus philosophicus de Antonio José Suárez de Urbina*. Toluca, México: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (2004). "Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América". *Patio de letras*, vol. II, nº 1, pp. 115–120.
- MUÑOZ GARCÍA, Á. (2005). "Teología en Venezuela", en J. I. Saranyana (dir.); C. J. Alejos-Grau [et al.] *Teología en América Latina*, v. 2, pte. 1. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- NAVA CONTRERAS, M. (1997). "Los *Cursus philosophici* de Suárez y Urbina. El latín colonial en Venezuela y dos manuscritos filosóficos", *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 12, pp. 179–182.
- NAVA CONTRERAS, M. (2010). *Envuelto en el manto de Iris. Humanismo clásico y literatura de la independencia en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- NAVA CONTRERAS, M. (2012). "La formación de la biblioteca del Real Seminario de San Buenaventura de Mérida". *Actual Investigación*, 71, pp. 107–117.
- NAVA CONTRERAS, M. (2014). *Criollos y afrancesados*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte.

- NAVARRETE, J. A. (1993). *Arca de Letras y Teatro Universal. Tomo I. Estudio preliminar y edición crítica de Blas Bruni Celli*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- OSORIO ROMERO, I. (1988). *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- OVIEDO Y BAÑOS, J. de (1992). *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PARRA LEÓN, C. (1989). *Filosofía universitaria venezolana, 1788–1821*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- PÉREZ DE LA CRUZ, R. E. (2000). *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PIACENZA, E. (1994). “El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño”. *Apuntes filosóficos*, 5, pp. 47–59.
- PINO ITURRIETA, E. (1991). *La mentalidad venezolana de la Emancipación, (1810–1812)*. Caracas: Eldorado Ediciones.
- PUIG, R. (2005) “El filohelenismo abbasí en ciencias y filosofía”, en J. Signes Codoñer et al. (coord.) *Antiquae lecciones: el legado clásico desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa*, pp. 203–209. Madrid: Cátedra.
- QUINTERO, I. (2007). “Los nobles de Caracas y la Independencia de Venezuela”. *Anuario de Estudios Americanos*, 64, 2, pp. 209–232. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2007.v64.i2.86>
- REDMOND, W. (1982). “La Logica Mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica”. *Dianoia: anuario de Filosofía*, 28, pp. 309–330. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1982.28.838>
- REY FAJARDO, J. del (1979). *La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- REY FAJARDO, J. del, BRICEÑO JÁUREGUI, M., AZPÚRUA SAMUDIO, A. S. (1995). *Virtud, letras y política en la Mérida colonial: biografía del primer colegio de humanidades en Venezuela*. San Cristóbal; Bogotá; Mérida: Universidad Católica del Táchira, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de Los Andes. II vols.
- RIVAS SACCONI, J. M. (1993). *El latín en Colombia: bosquejo histórico del humanismo colombiano*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- ROJAS, R. (2005). “Historia de la Universidad en Venezuela”. *Rhela*, 7, pp. 73–98.
- RUSSELL, B. (1994). *Historia de la filosofía occidental*, J. Gómez de la Serna y A. Dorta (trad.). Madrid: Espasa Calpe.
- SAMUDIO A., EDDA O. (SAMUDIO AZPÚRUA), REY FAJARDO, J. del, BRICEÑO JÁUREGUI, M. (2003). *El Colegio San Francisco Javier en la Mérida colonial: germen histórico de la Universidad de Los Andes*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- SKARIKA, M. (2010). “Alonso Briceño: Apuntes para una historia de la filosofía en Chile”. *Revista La Cañada: pensamiento filosófico chileno*, 1, pp. 6–21.
- STEENBERGHEN, F. van (1988). *Aristóteles en Occidente: los orígenes del aristotelismo parisien*, traducción de Josefina Bigott. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- STOLLEY, K. (2006). “El siglo XVIII: formas narrativas, erudición y saber”, en y E. Pupo Walker y R. González Echevarría (coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana*, Vol. 1, pp. 354–390. Madrid: Gredos.
- STUMP, E. (2002). “Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and Will”, en B. Davies (edited by) *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 275–294.

- TEJERA, M. J. (1996). "La decadencia del latín como lengua del saber en Venezuela". *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos*, 1, pp. 359–379.
- URDANETA, R. (1973). *Alonso Briceño: primer filósofo de América*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones Históricas.
- ZONTA, M. (2007). "La tradizione medievale arabo-ebraica delle opere di Aristotele: stato della ricerca". *Elenchos*, XXVIII, 2, pp. 369–387. <https://doi.org/10.1515/elen-2007-280205>



# La actualidad biohermenéutica de Aristóteles

Actuality of Aristotle's biohermeneutics

Jesús Conill

Universidad de Valencia

## Actualidad del naturalismo Aristotélico: Regreso a la naturaleza humana

La filosofía occidental está ligada al pensamiento griego, entre otras cosas porque ofreció un modo de pensar basado en la noción de *phýsis*, un modo de pensar que se expresó también mediante fórmulas ontológicas. El lenguaje *físico* y el lenguaje *ontológico* se entremezclaron en el pensamiento griego, cuyo horizonte proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza, incluida la “naturaleza humana”, que perduró hasta la época moderna. En Grecia se empieza a filosofar a partir de la experiencia del movimiento físico y, por tanto, “desde la naturaleza”; y en este horizonte el hombre es “un trozo de la naturaleza”.

Pero realmente, ¿no es el hombre nada más que un trozo de la naturaleza? Pues, si bien la noción de “naturaleza” (*natura*) (HAGER, 1984: 421–441; CELA, 1989) emerge con fuerza en la cultura griega y en su filosofía, en la mentalidad bíblica no estaba ligada a la naturaleza sino a la historia (ELIADE, 1967: 114s; RUIZ, 1986: 23), en la que lo decisivo es la salvación y, por tanto, “el concepto teológicamente primario es el de alianza, no el de creación” (RAD, 1972: 184s; RUIZ, 1986: 26 y 30). Una diferencia básica que distingue la cultura griega y la israelita es la atención que prestan primordialmente a la naturaleza o a la historia, respectivamente, y que constituye en cada caso el presupuesto de su pensamiento. De tales presupuestos y los hábitos mentales subsiguientes emergen dos diferentes interpretaciones culturales, polarizadas respectivamente por la naturaleza (Grecia) o por la historia (Israel). Interpretaciones que están ligadas a dos creencias básicas y sus correspondientes interrogantes vitales – incluso dos modos de vida – , en relación con la naturaleza y con la vida histórica.

Situados en el horizonte griego, conviene recordar que, desde los textos de algunos presocráticos, que ya llevaban por título “*Perì phýseos*” (CUBELL, 1979/1956; MONTERO, 1960), hasta Aristóteles en su Física (*Perì phýseos*) (Ross, 1960; ARISTÓTELES, 1995), la naturaleza (*phýsis*) se entiende como el principio

(*arché*) con que el *lógos* explica y comprende la experiencia de la multiplicidad, diversidad y movilidad. El orden de las cosas se comprende como un orden dado por la naturaleza y en él se basa la estructura racional que lo hace inteligible. Los conceptos con los que se arropa esta experiencia básica de la naturaleza (*phýsis*), entendida como principio fundamental, serán de carácter natural (físico): materia y forma, causalidad (en sus diversos sentidos, entre los que destaca el de la finalidad). Pero con ellos se entremezclarán otros nuevos conceptos de carácter ontológico: esencia, substancia, categorías o modos de ser. Todos ellos se aplicarán también al ser humano, entendiéndolo, desde esta perspectiva, como un *ser natural*, por tanto, con las propiedades características tanto del “ser” que es (registro ontológico) como de ser “natural”, es decir, ser por naturaleza lo que es (registro físico). De ahí que se pueda hablar de lo natural humano o naturaleza humana, a la que se puede aplicar a la vez todo el conjunto de conceptos físicos y ontológicos.

Desde la filosofía griega hasta la actualidad se ha mantenido esta tradición filosófica que entremezcla ambos registros conceptuales, el físico (naturaleza humana) y el ontológico (substancia y esencia humana). Este concepto físico y ontológico ha constituido la base tradicional de la concepción metafísica de la naturaleza humana, que ha perdurado a lo largo de la historia y que se ha resumido y expresado frecuentemente en algunas definiciones o caracterizaciones del hombre. Las más famosas son que el hombre es por naturaleza (*phýsei*) un “animal que tiene *lógos*”, es decir, racional, y que es un “animal político” (ARISTÓTELES, 1970b; GRACIA, 2007).

El concepto de “naturaleza humana” comienza siendo una interpretación de la realidad humana en términos que provienen de este contexto cultural como el griego antiguo, en el que la concepción de la realidad, su cosmovisión, tenía un carácter “físico” (*phýsis*), es decir, “natural” (en su traducción latina), tanto en el modo de pensar el conjunto de los seres (*phýsei ónta*) como en el de determinar el principio constituyente que los hace ser lo que son (*phýsei*). Las formas actuales de naturalización también son fruto de interpretaciones que pretenden ofrecer una nueva imagen del hombre, por ejemplo, a través de fórmulas como la de “*homo poieticus*”. Pues tampoco debería olvidarse que la *téchne* en el contexto griego sistematizado por Aristóteles era una forma del “*lógos*” consistente en “saber hacer”, cuyo modo de actividad era precisamente la *poiesis* (ARISTÓTELES, 1970a). Quedaba superada la concepción que otorgaba a la teoría (“*theoría*”) la supremacía sobre la “*práxis*” y asimismo la presunta neutralidad axiológica (MARCOS, 2000, 2010).

Un rasgo significativo del actual panorama de la filosofía es la proliferación de propuestas que recurren a la noción de “naturaleza humana”, en algunos casos remitiendo expresamente a Aristóteles. Por ejemplo, MACINTYRE (2001: 10) reconoce un error muy extendido, que él mismo confiesa haber cometido: el de prescindir en ética de la biología, de “la condición animal originaria del ser humano”. También FUKUYAMA (1992, 2000, 2002) expresa la convicción de que “la naturaleza humana

existe” y desempeña un papel esencial para definir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y constituye la fuente de los valores más básicos; defiende el regreso al concepto de “naturaleza humana” para comprender mejor los fundamentos de la moral, el derecho, la política y la economía, e incluso para desarrollar un concepto de dignidad humana (que no dependa de supuestos religiosos). Asimismo, NUSSBAUM (1988, 1998) mediante una peculiar interpretación aristotélica del “enfoque de las capacidades” compartido con SEN (1996, 2000), ha defendido lo que denomina “capacidades humanas básicas” (CONILL, 2004). Según NUSSBAUM (1988, 1998), desde su versión aristotélica del enfoque de las capacidades, es posible determinar “una lista de funcionamientos (...) que constituyen una buena vida humana”, de tal manera que así, basándose en esta dimensión natural del ser humano al estilo aristotélico, se puede aportar una “explicación objetiva y normativa del funcionamiento humano” y “un procedimiento de evaluación objetiva por el cual se pueden valorar los funcionamientos por su contribución a la buena vida humana”.

El naturalismo aristotélico, de rango físico-ontológico, se basaba en una experiencia física del movimiento que obligó a romper la hermética unidad del ser y del *lógos* y a dar la primacía a la vía *physikós*, que cabe interpretar como experiencial frente a la vía *logikós* (ZUBIRI, 1962). Es de esta experiencia de la que partió la ciencia física en Aristóteles, uno de cuyos ingredientes básicos es la experiencia del tiempo, decisiva para la acción y la vida ética. Esta experiencia inspiró, entre otros, a HEGEL, HUSSERL, HEIDEGGER (2002; CONILL, 2006: 96) y, entre nosotros, a MONTERO (1971, 1987). Después del paréntesis, añadir: y a Conill (1981) en su peculiar fenomenología.

## Actualidad de la noción aristotélica de técnica

Ante los desafíos, paradojas y contradicciones de la actual civilización tecnocientífica que está viviendo la humanidad, la filosofía aristotélica sigue siendo iluminadora. Porque, aunque el desarrollo tecnocientífico ha producido una creciente abundancia de riqueza, superándose la escasez premoderna y la economía de subsistencia, sin embargo, el modo de gestionar la vida activa que ha impuesto la moderna tecnociencia conlleva al mismo tiempo, de modo paradójico, miseria, violencia e incalculables destrozos en la vida del planeta. Es verdad que se han alcanzado logros admirables, en especial, por sus beneficiosas repercusiones para la calidad de la vida de las personas y para la cultura; pero, a su vez, se han puesto en marcha dinamismos cada vez más poderosos, que manipulan e instrumentalizan a las personas. Esta civilización es una gran conquista de la humanidad, pero no exenta de contradicciones. Por consiguiente, nos encontramos en una encrucijada para la libertad, que requiere reorientarse para saber qué hacer ante las revoluciones

tecnocientíficas y su fuerza de arrastre. Conscientes de su importancia para la vida social, profesional y personal, conviene reflexionar críticamente sobre el sentido de las transformaciones sociales que están en marcha por el creciente desarrollo de las tecnociencias.

Conviene empezar recordando una idea básica de nuestra cultura occidental, a pesar de que en muchas ocasiones haya quedado olvidada, y es la siguiente: “Homero creó el humanismo y el humanismo creó la ciencia, como un esfuerzo del hombre para ayudarse a sí mismo”. Nos puede servir rememorar este pensamiento para percarnos de que, en principio y en su raíz, no hay un conflicto entre la ciencia, la técnica y el humanismo, entendido éste como el cultivo de la mejor forma de vida humana.

Una idea que sigue vigente, a pesar de que no siempre se reconoce como es debido, como han puesto de manifiesto algunos estudiosos actuales, que insisten en que “la ciencia nació en el seno de la cultura occidental” y en que “la ciencia es cultura” (MURILLO, 2014), por tanto, pertenece al mundo de lo más humano. La ciencia ha de entenderse, pues, como “acción humana” (MARCOS, 2014), dentro del horizonte de la vida humana y su contexto social.

Este enfoque humanista de la ciencia y de la técnica es el que encontramos desarrollado en el horizonte griego clásico. Ciencia y técnica son formas de saber, es decir, son formas del *lógos*, que están integradas en el conjunto de la vida humana. Un *lógos* que busca expresar el orden de la realidad mediante dos registros, el físico y el ontológico. En ese contexto de confianza en un orden de la naturaleza (*phýsis*) y del ser, la ciencia es la *epistéme* y la *téchne*, traducido por arte (*ars*) o técnica, consiste en “saber hacer”, un saber productivo. Pero todos los saberes sólo tienen sentido si están radicados en un “*êthos*”, en cuyo ámbito el modo de usar la razón tiene la forma de la “*phrónesis*”, que se tradujo por “prudencia” y que conforma la razón práctica en este ámbito griego. Es con ella como llevamos adelante nuestro posible modo de vida felicitante, mediante la *eupraxía*, dentro del orden ético-político-económico de carácter comunitario, ligado al orden natural. Aquí encontramos una conciliación de todos saberes, con el propósito de vivir bien y posibilitando una unidad de vida. No basta con el cálculo y la forma deductiva del saber científico, ni basta con la habilidad instrumental del saber hacer técnico, sino que hace falta cultivar mediante la educación (*paideía*) un sentido compartido del bien (entendido, en último término, como *eudaimonía*) y de la justicia, sin el cual no es posible una auténtica convivencia, una buena vida.

Este *lógos* es el rasgo peculiar del animal humano, que es aquel animal que tiene *lógos*, una capacidad por la que está en disposición de compartir con los demás el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo conveniente y de lo inconveniente. Por lo tanto, es un animal que es capaz de convivir en comunidad (*koinonía*), y en la ciudad (*pólis*) como forma de esa comunidad, y de ahí que el

hombre haya sido considerado un “animal político (*politikón*)”, es decir, cívico y social en sentido específicamente humano. En el ejercicio de los saberes del *lógos* que tienen que ver con la producción (*poiesis*) y la acción (*práxis*), ineludibles para vivir bien y convivir, la razón práctica ha de cumplir sus tareas de deliberación y de elección (en dirección al bienestar y la felicidad). Pues el hombre no tiene más remedio que elegir para hacer su vida, y para elegir bien – lo cual es más difícil de lo que parece – hay que deliberar, lo que tampoco es nada fácil. Además, la elección no se hace en el vacío, sino entre nuestros deseos y nuestras posibilidades. Por tanto, si se quiere elegir bien, hay que saber conciliar la razón consigo misma, es decir, el *lógos*, en su doble versión de *téchne* y de *phrónesis*, conforme a un orden natural y comunitario, que está orientado al bien común.

Si nos atenemos a este orden aristotélico, el *lógos* de la ciencia y la técnica no sólo forma parte de la humanización, sino que constituye el órgano humanizador por antonomasia. Pero este orden se ha trastocado. Ya no sentimos que los saberes, en especial la ciencia y la técnica, estén al servicio de la humanización. Ha cambiado el significado de la transformación de la ciencia y la técnica que se vive en nuestro mundo.

De hecho, se ha producido un antagonismo entre los saberes y desde hace tiempo se habla de que nuestro mundo se ha escindido de modo irreconciliable en “dos culturas” (SNOW, 1977; CORTINA, 2014). Un clima fomentado más recientemente por los defensores del transhumanismo y posthumanismo, que se han convertido en movimientos intelectuales con relevantes implicaciones sociales. Esta línea de transformación de la técnica exige pensar su sentido: si la tecnología es autosuficiente y por sí misma humanizadora o si necesita recurrir a otros saberes y orientaciones, si su capacidad invasiva de la vida entera constituye un “destino” entendido como “progreso” o si tiene el peligro de conducir a la deshumanización; porque, a diferencia de los otros animales, por ejemplo, del tigre, que no puede *destigrarse*, el hombre sí puede deshumanizarse. En cualquier caso, la transformación de la ciencia y la técnica en tecnociencias y la puesta en marcha de la creciente tecnologización de la vida conduce a plantear de nuevo la difícil cuestión de la “naturaleza humana” y cuál es el “puesto” del hombre en el cosmos, en el mundo y en la realidad (SCHELER, 1971; GEHLEN, 1980; ZUBIRI, 1986; GRACIA, 2017); si la capacidad creadora (incluso de auto-creación) del ser humano se reduce a la satisfacción de los deseos a través de las tecnologías, o bien hace falta una reflexión humanista sobre el sentido de la acción tecnológica en el conjunto de la vida.

En el horizonte aristotélico existe una armonía de fondo entre las diversas formas de ejercer la razón en la vida ética, por tanto, no se produce una colisión entre técnica y humanización. Pero la transformación moderna y contemporánea ha convertido esta relación en un auténtico problema, que no hemos sabido resolver todavía de modo satisfactorio para la vida humana y la convivencia. Porque

no es fácil determinar qué es lo que nos hace más y mejores humanos, o bien transhumanos y/o posthumanos. No hay un claro acuerdo sobre en qué consiste humanizar y qué significa “mejora” humana: si en proporcionar más bienestar como equivalente de felicidad, o bien en conquistar más libertad (mediante la liberación de la pobreza y de la tiranía). En este contexto, una de las cuestiones cruciales del pensamiento contemporáneo es dilucidar en qué consiste la razón y cuál el significado de la noción de verdad, si es que se han de mantener tales nociones con pleno sentido. De ahí la importancia, por ejemplo, de tradiciones como la crítica de la razón instrumental, en sus diferentes versiones (por ejemplo, desde Kant, Nietzsche, Heidegger, Fenomenología, Ortega y Gasset, Escuela de Frankfurt hasta Habermas, Apel, Cortina), y la posible ampliación práctica de la noción de la verdad.

### Sentido de la verdad práctica a partir de Aristóteles

En el ámbito griego encontramos vigorosas contribuciones a la dimensión experiencial de la razón, a pesar de que haya prevalecido una cierta interpretación logicista del *lógos*. Un caso paradigmático de la noción de verdad práctica y de razón experiencial es el aristotélico. En él pugnan constantemente entre sí las dos tendencias más importantes que recorren toda la Historia de la Filosofía: la logista (*logikós*) y la experiencial (aquí en versión *physikós*). No en balde ORTEGA Y GASSET (2009) calificó de “sensualismo” el peculiar modo de pensar aristotélico. Pero, sin necesidad de llegar tan lejos, hay una forma del logos aristotélico, que es la *phrónesis*, la razón o sabiduría práctica, a la que corresponde una figura experiencial: el *phrónimos* (ARISTÓTELES, 1970a: II 6). De ahí que GADAMER (1977) haya incorporado esta forma experiencial del logos práctico aristotélico en su modo de entender la razón hermenéutica.

En efecto, en el capítulo 2 del libro VI de la *Ética a Nicómaco* encontramos el siguiente texto:

*Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad [...]. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida; de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto.* (ARISTÓTELES, 1970a: 1139a 17–30)

A continuación, ARISTÓTELES (1970a: 1139a 30–31) despeja las posibles dudas acerca de lo que podía haberse entendido que regía la acción y la verdad, afirmando taxativamente que “el principio de la acción -aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue- es la elección”. Y aclara que la reflexión que puede poner en movimiento es “la reflexión orientada a un fin y práctica”. Aristóteles concluye el capítulo segundo del libro VI de la *Ética a Nicómaco* afirmando que “la operación de las dos partes intelectivas es, por consiguiente, la verdad; por tanto, las disposiciones que más favorezcan en una y en otra la realización de la verdad (*aletheusei*), éas serían las virtudes de ambas”.

Este final empalma con el comienzo del capítulo siguiente, donde Aristóteles empieza a exponer tales “disposiciones” (verdadeadoras), como “aquellas por las cuales el alma realiza la verdad (*aletheuei*)”: por un lado, la técnica es una disposición acompañada de razón verdadera y, por otro, la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre. Esta ampliación práctica de la noción de la verdad hace juego con la concepción del hombre que se expone precisamente en este contexto y que completa las otras fórmulas aristotélicas para concebir al hombre -animal racional y animal político-, cuando dice: “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre”. Hace juego con una noción de *lógos* en Aristóteles, que, a mi juicio, habría que calificar de experiencial, práctico y elector. Porque el *lógos*, en cada una de sus formas, consiste en verdadear desde la experiencia, también en el ámbito práctico, donde no hay más remedio que elegir. Lo cual conforma una manera polifacética de vivir humanamente en el mundo pensando y eligiendo, porque el ser humano no sólo es pensador, sino elector.

### Marco técnico-ético de la elección vital en Aristóteles

El primer marco en que aparece un tratamiento de lo que es la elección es el que encontramos en la filosofía práctica de Aristóteles. Esta vertiente de su pensamiento es la que versa “sobre los posibles” (*peri dynatón*); y las formas de la razón (*lógos*) que funcionan en este ámbito son la técnica (*téchne*) y la prudencia (*phrónesis*), que nos permiten lograr un saber técnico ejercido en la producción (*poiesis*) y un saber prudencial en la acción (*práxis*) (ARISTÓTELES, 1970a). En este contexto aristotélico (REINER, 1972; AUBENQUE, 1999), la elección no se confunde con la voluntad. Ésta es apetitiva y desiderativa, pero necesita de la reflexión de la razón para convertirse en elección (ARISTÓTELES, 1970a: III). La elección es voluntaria, pero implica además actividad racional y pensamiento (*metà lógou kai dianoías*).

Por una parte, la elección (*proairesis*) forma parte de la caracterización más completa (definición) de la virtud ética, a diferencia de la virtud natural, y se entiende como “disposición electora” (*héksis proairetiké*), que es capaz de proponerse metas, conformando las intenciones vitales (ARISTÓTELES, 1970a: I, 6 y VI, 2). Pero, por otra parte, la elección también se entiende como el ejercicio de la razón práctica tras la deliberación; se trata de la elección de los medios en relación a los fines (ARISTÓTELES, 1970a: III). En este segundo aspecto, el de la elección de medios en relación con los fines, se produce una equivocidad entre el orden técnico y el ético, que persiste hasta la actualidad (GADAMER, 1977).

Si nos fijamos en el término empleado para expresar lo que es la elección, es decir, “*proairesis*”, éste se encuentra traducido en los diccionarios y encyclopedias de diversas formas: “elección deliberada”, “elección anticipada”, “plan”, “intención”. Pero, desde antiguo, hay al menos dos sentidos básicos de la elección (AUBENQUE, 1999).

El primero de estos sentidos es el que se refiere a una elección vital y existencial, que partiendo de la elección de la vida (*tou bíou*) o de un tipo de vida (como la del “*phrónimos*” aristotélico, el sabio prudente) llega a configurar, según algunos estoicos, el carácter o la “persona moral” (Epicteto) y hasta su “destino”, recuperando uno de los sentidos de la famosa frase atribuida a Heráclito: “el carácter es para el hombre destino” (*éthos anthrópo daímon*) (DIELS, 1903: 82, fr. 119; CUBELLS, 1956/1979: 299; AUBENQUE, 1999: 150). La elección no es sólo la “facultad de elegir” (como se atribuye a Proclo y Plutarco), sino que llega a entenderse como lo que constituye al hombre, lo que hace que sea lo que es, como hemos visto en el pasaje de *Ética a Nicómaco* (ARISTÓTELES, 1970a: VI, 2).

El segundo sentido, que, según algunos estudiosos, es el preponderante en Aristóteles, se refiere a la elección de los medios en relación con los fines, basándose en la previa deliberación, que es el proceso racional por el cual se sopesan los pros y los contras, de manera que la elección constituye el “principio de la acción” (*prákseos arkhé*). Elegir no es desear, ni siquiera se confunde con el querer. Según Aristóteles, se desea el bien y se puede querer cualquier cosa, pero sólo se elige (realmente) entre lo posible y está a nuestro alcance (“en nuestro poder”, traducen algunos, en diversos idiomas). Lo que ha ocurrido es que el modelo preponderante de la elección ha tendido a ser “intelectualista”, cuando en realidad no debería olvidarse que en el modelo clásico no se dejaba de lado el aspecto sentiente (volitivo y apetitivo) del hombre. La elección es un “deseo deliberado de lo que está a nuestro alcance” (*bouleutiké óreksis tón eph hemín*) (ARISTÓTELES, 1970a: 1113a 10). El término mismo “*pro-aïresis*” sugiere que se trata de una “pre-elección”, de elegir “entre” lo que es realizable (*praktón*), lo que depende del hombre; no debe pasar desapercibido que entre los significados de “*haíresis*” figuran los siguientes: conquista, plan, manera de realizarlo, elección, inclinación, aspiración (por ejemplo: *haíresis dynámeos*).

Lo decisivo estructuralmente consiste en que la elección es “deseo deliberativo de lo que depende de nosotros”, en el sentido de lo realmente posible y factible. Así se consolida una caracterización del hombre que, en ocasiones, pasa inadvertida en el pensamiento aristotélico y que completa las dos más famosas (“animal que tiene *lógos*” y “animal político”), a saber: “inteligencia deseosa” (*orektikós noús*) o “deseo pensado” (*óreksis dianoetiké*); ya que a continuación añade ARISTÓTELES (1970a: 1139b 5–6): “y esta clase de principio es el hombre” (*kai he toiaúte arkhè anthrōpos*). Es llamativo que también por esta vía del segundo sentido se llegue a una caracterización fundamental del hombre, arquitectónica (*arkhé*), es decir, en el orden de los principios.

No obstante, hay que advertir también que el sentido intelectualista de la relación entre medio y fines ha quedado determinado en muchas ocasiones por la razón técnica, en la medida en que, tras la deliberación, se produce la elección de los medios en relación con el fin (*tôn pròs tò télos*), destacándose la relación técnica con respecto a cualquier fin dado o aceptado como tal. Pues los fines pueden ser, a su vez, medios para otros fines. De ahí que algunos hayan insistido en el carácter ambiguo del término, distinguiendo el sentido ético del técnico, al que consideran moralmente neutro y sólo referido a la eficacia de los medios. En la elección deliberada (o deliberativa) se elige algo prefiriéndolo a las otras posibilidades, hasta cuando se prefiere el llamado “mal menor”. La elección siempre es comparativa y se prefiere lo mejor (*béliston*). La voluntad quiere el bien, aunque sea imposible, pero sólo elegimos lo mejor de entre lo posible (*ek dynatón*). A tal efecto, se ha de calcular o reflexionar, hasta discernir lo mejor posible. Pero no ha de confundirse lo posible en el orden lógico con lo realmente posible (*dynatón*) y factible (*praktón*) para el hombre, cuando se tienen en cuenta las situaciones concretas de la vida humana. La elección tiene que tener en cuenta el fin realizable (possible y factible) y los medios adecuados para lograr el fin de que se trate.

## Hermeneutización de la razón experiencial y práctica de Aristóteles en Gadamer

El pensamiento de GADAMER (1977, 1992) constituye una aportación a la ética contemporánea, en la medida en que pone en funcionamiento una razón experiencial de carácter hermenéutico en el ámbito moral. La hermenéutica de Gadamer pone de manifiesto que lo decisivo es la experiencia, de ahí que lo más aprovechable sea su contribución a una analítica hermenéutica de la experiencia con relevancia moral. A mi juicio, su ética hermenéutica tendrá que seguir el hilo conductor de algo que es todavía más radical que el lenguaje: la experiencia, es decir, lo que realmente “acontece” en la vida humana. Desde esta facticidad de la experiencia

se logra una nueva crítica del idealismo a través de un saber práctico, de carácter vital, existencial y hermenéutico (CONILL, 2006).

Fue el estudio de Aristóteles con Heidegger ya en el año 1923 lo que llevó a Gadamer a la “Hermenéutica de la facticidad”. Era otro modo de acceder a Aristóteles, diferente del habitual, un enfoque que en un primer momento en el círculo heideggeriano denominaban “fenomenológico”, pero que acabaría convertido precisamente en “hermenéutica” (GADAMER, 2001: 353; 2003: 128, 154–5; CONILL, 2006: 103, 108).

El “saber práctico” se descubre principalmente en los análisis aristotélicos de la *Retórica* y de la *Ética a Nicómaco*, que HEIDEGGER (2002: 60) y GADAMER (2003: 311, 370) conectan con la “hermenéutica de la facticidad”. Pues en ésta “no se trataba tanto del ser, sino más bien de la experiencia de ese ‘ahí’ (*Da*) temporal, incomprensible, de que ‘en el hombre se abre el ‘ahí’ y, a pesar de toda su apertura, permanece oculto’” (GRONDIN, 2001: 18). Más que de ontología, por tanto, de lo que se trataba, a mi juicio, era de una analítica del *Da*, una analítica de la experiencia, desde la que precisamente se intentaba “destruir” (“desmontar para descubrir”) y/o reconstruir la tradición filosófica. Dar cuenta de ese acontecer experiencial de ocultación y destrucción de ocultaciones en toda comprensión era tarea de la hermenéutica. Se abría así una nueva vía filosófica de respuesta al idealismo dentro del ambiente “existencial” de la época, marcado por Kierkegaard y Nietzsche, pero también por la fenomenología, pues en todos los casos parecía tenderse a explicitar las experiencias básicas de la existencia humana (GADAMER, 2001: 24–25, 69–70; CONILL, 2006).

En este contexto HEIDEGGER (1997: 29) descubre que Aristóteles ofrece un claro ejemplo de autointerpretación de la existencia (del *Dasein*). Heidegger se refiere en concreto a una autointerpretación de la existencia a partir del Libro II de la *Retórica*, en el que se inspira para el análisis de los diversos modos del “encontrarse” (las *Befindlichkeiten*), y en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en que se encuentra la doctrina de la prudencia, del saber práctico. Heidegger buscó este apoyo en la ética de Aristóteles desde muy pronto para comprender su propuesta de una “hermenéutica de la facticidad”, pues, como cuenta GADAMER (2001, 351), en uno de sus antiguos apuntes Heidegger anotó lo siguiente: “De retorno a A. [Aristóteles] desde la hermenéutica de la facticidad”. Surge así una hermenéutica que condujo a recuperar la filosofía práctica de Aristóteles mediante la reinterpretación de sus principales conceptos: una renovada concepción de la *práxis*, la *phrónesis* y del *éthos* (GADAMER, 2001: 353; CONILL, 2006).

## La economía ético-política en la filosofía práctica aristotélica

La economía es una disciplina antigua y uno de sus orígenes en el siglo IV antes de Cristo se encuentra en la Filosofía práctica aristotélica, en el tratado *peri oikonomías* dentro del libro I de la *Política*, de ahí que el enfoque aristotélico esté íntimamente ligado a la ética y política, e involucre dos cuestiones básicas: el problema de la motivación humana -cómo hay que vivir- y el logro de “lo bueno para el hombre” (SEN, 1989: 22). Un asunto cuya actualidad es creciente en tiempos de revisión radical del sentido de la economía.

En Aristóteles la economía era primordialmente el arte de administrar la casa (*oikos*) y formaba parte de la filosofía práctica, junto con la ética, la política y la retórica. Constituían el ámbito práctico del saber en el modelo aristotélico del pensamiento, que perduró como tal durante los siglos. En la filosofía aristotélica queda determinado el modelo clásico (premoderno) de “razón práctica”, como ineludible punto de referencia para cualquier reflexión posterior, dentro del que hay que situar la “economía”.

La economía forma parte del conjunto de las actividades humanas y tradicionalmente ha estado vinculada con la buena administración de los bienes. Ése es el sentido que atribuye Aristóteles al término “*oikonomía*” cuando escribe el primer tratado de economía en Occidente, que ocupa el primer libro de su *Política*, en el que se trata en concreto de la administración de la casa. En este contexto clásico antiguo los valores éticos son constitutivos de la actividad económica, que es una forma de poner en práctica la “recta razón” en dirección al bien del individuo y de la ciudad, conforme a un orden natural y comunitario.

La economía tiene que regirse por el canon de la razón y de la naturaleza, al servicio del bien de la comunidad, en concreto de la comunidad básica que es la doméstica (la casa). Por eso, la economía tiene que atenerse al orden racional y natural de la ética y de la política. Y se distingue de la chrematística, que, a diferencia de la economía (que trata de la utilización de los bienes), es el arte productivo o de adquisición de riqueza y recursos. No obstante, hay dos tipos de “arte adquisitivo” o “chrematística”: (1) uno es parte de la economía, aquél que procura los recursos necesarios para la vida y para la comunidad civil o doméstica (la riqueza que basta para vivir bien y que no es ilimitada); pero (2) hay otra clase de chrematística o arte adquisitivo, para la que no parece haber límite alguno de riqueza. Ésta va contra el orden racional natural, porque no tiene límite.

En definitiva, la economía aristotélica tiene unas características peculiares, que resumidas serían las siguientes: (1) la economía está dentro de la filosofía práctica, de la ética política, que tiene un marcado carácter comunitario (doméstico y político); (2) tiene, por consiguiente, un enfoque holista de la vida económica, por el

que es posible partir de una unidad fundamental del todo anterior a las partes en la vida económica (por ejemplo, hay un bien -interés- común que mantiene unidas a las partes); (3) tiene un carácter naturalista “*oikológico*”, en el sentido aristotélico de la naturaleza y de la casa, que implica que la economía está al servicio de la satisfacción de necesidades naturales que son limitadas (ARISTÓTELES, 1970b). Con lo cual se establece una diferencia fundamental con el enfoque moderno, en el que las necesidades se confunden con los deseos, que son ilimitados.

### Raíces Aristotélicas de la economía ética de Amartya Sen

Se ha recurrido a Aristóteles para explicar la noción de capacidad en SEN, que eligió en 1979 (CONILL, 2004: 179) el término “capacidad” para representar “las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los diversos funcionamientos que puede lograr” (SEN, 1996: 54). Y, aunque el motivo original para usar el enfoque de las capacidades fue el contexto de la cuestión de la igualdad, Sen ha ampliado la aplicación de su perspectiva hasta considerar las ventajas y las oportunidades individuales en términos de capacidades y ha mostrado su potencial para analizar otros problemas sociales, como el bienestar,<sup>1</sup> la pobreza, la libertad, los niveles de vida y desarrollo, así como la justicia y la ética social.

Para explicitar los fundamentos filosóficos del enfoque de las capacidades, Sen recurre -por influencia de NUSSBAUM (1988) a Aristóteles:

*Las relaciones conceptuales más importantes parecen ser las vinculadas con la noción aristotélica del bien humano. [...]. La explicación aristotélica del bien humano está explícitamente vinculada con la necesidad de ‘establecer primero la función del hombre’ y luego proceder a ‘explorar la vida en el sentido de actividad’.*

(SEN, 1996: 74–75)

Pero lo que se propone NUSSBAUM (1988: 176), desde la perspectiva aristotélica, es determinar “una lista de funcionamientos (...) que constituyen una buena vida humana”, ciertas características de nuestra común humanidad, aunque se experimenten de manera diferente en distintas culturas: (1) la mortalidad, (2) el cuerpo humano, (3) la capacidad de placer y dolor, (4) la capacidad cognitiva, (5) la razón práctica, (6) el desarrollo infantil temprano, (7) la afiliación o sociabilidad, (8) el humor y sentido lúdico. De entre ellas, hay dos, la afiliación (o sociabilidad) y la razón

---

1. Well-being, término usado específicamente por SEN para alejarse de la concepción utilitaria y economicista del bienestar, ampliando su sentido mediante su relación más directa con la condición de la persona; y de ahí el uso también de otro término como “calidad de vida”.

práctica, que desempeñan, según NUSSBAUM (1998: 63–72), un papel arquitectónico en la vida humana, al permear y organizar las demás funciones, y en esa medida son básicas para determinar lo que deba entenderse como “naturaleza humana”.

Siguiendo a NUSSBAUM (2000), su versión del enfoque de las capacidades deriva de un período de colaboración con Sen a partir de 1986, durante el que se dio cuenta de la semejanza con las ideas de Aristóteles sobre el funcionamiento humano y del uso de las mismas por parte de Marx, que había estado estudiando por su propia cuenta.

A mi juicio, el recurso a Aristóteles por parte de Nussbaum proviene del intento de lograr una base filosófica adecuada para responder al relativismo y subjetivismo contemporáneos. En Aristóteles encuentra NUSSBAUM (1988) una filosofía esencialista, una visión de que la vida humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios: “propiedades esenciales”. A su juicio, sin esta consideración se carece de una base objetiva suficiente para dar cuenta de la justicia social y fundar una ética global.

Con pretensión transcultural e intercultural, NUSSBAUM (1998: 61) propone una concepción esencialista del enfoque de las capacidades, una valoración y explicación normativa del ser humano y del funcionamiento humano, porque en ella da cuenta de las funciones “básicas” del ser humano, las que definen su vida. Insiste en el carácter normativo de la lista propuesta de funciones humanas, ya que “una concepción del ser humano es una buena base para la obligación moral” y, dado su enfoque aristotélico, “se preocupa de los *fines* y de la figura y contenido general de la forma humana de vida”.

En el orden Aristotélico funciona un holismo biohermenéutico, que hoy en día vuelve a reclamarse en nuestra sociedad, cuando se habla, por ejemplo, de economía del bien común, pero que sólo sería posible con un presupuesto holista como el aristotélico o, más tarde, el hegeliano, fruto a su vez de la influencia de Aristóteles y su idea de “comunidad” (*koinonía*), en la que cada uno es parte de un todo, un todo comunitario que no sería posible instaurar sin un *lógos* común. No obstante, se trata de un holismo, en último término fundado en la naturaleza (*phýsis*), que sirve para justificar las peculiares relaciones éticas, políticas y económicas en la filosofía práctica de ARISTÓTELES (1970a, 1970b; CONILL, 2004), cuyo tratamiento de las múltiples acepciones de la justicia y la amistad (*philía*), así como de la *paideia*, ofrece las principales formas de interrelación entre los diversos componentes que conviven en la ciudad (*pólis*).

## Financiación

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-c15-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (actualmente Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades), y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES (1970a). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marias, trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES (1970b). *Política* (M. Araujo y J. Marias, trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES (1995). *Física* (R. de Echandía, trad.). Madrid: Gredos.
- AUBENQUE, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- CELA, C. J. (1989). El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología. En V. Camps (ed.) *Historia de la ética* (pp. 601–634). Barcelona: Crítica,
- CONILL, J. (1981). *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*. Valencia: Edilva.
- CONILL, J. (2004). *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. (2006). *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (2014). La fecundidad de las Humanidades. *Mediterráneo Económico*, 26, pp. 99–107.
- CUBELLS, F. (1956/1979). *Los filósofos presocráticos: facsímil de la primera edición (1956); estudios inéditos de filosofía antigua: (Empédocles. Orígenes históricos de la ciencia ética)*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- DIELS, H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- ELIADE, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- FUKUYAMA, F. (2000). *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*. Barcelona: Ediciones B.
- FUKUYAMA, F. (2002). *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B.
- GADAMER, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2001). *Antología* (J. Gondrin, ed.). Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. (Á. Ackerman Pilàri, trad.). Barcelona: Herder.
- GEHLEN, A. (1980). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- GRACIA, D. (2007). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela.
- GRACIA, D. (2017). *El poder de lo real*. Madrid: Triacastela.
- GRONDIN, J. (2001). Prefacio. En Gadamer, H. –G. *Antología*. Salamanca: Sígueme.
- HAGER, F. P. (1984). Natur. En *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd.6, pp. 421–441). Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.

- HEIDEGGER, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, trad.). Santiago de Chile: Editora Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: (Indicación de la situación hermenéutica): (Informe Natorp)* (J. Adrián Escudero, trad. y ed.). Madrid: Trotta.
- MACINTYRE, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós.
- MARCOS, A. (2000). *Hacia una filosofía de la ciencia amplia: descubrimiento, justificación y otras artes*. Madrid: Tecnos.
- MARCOS, A. (2010). *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económico.
- MARCOS, A. (2014). El pulso de la ciencia. En A. Villar y A. Sánchez (eds.) *Una ciencia humana: libro homenaje a Camino Cañón Lloyes* (pp. 169–182). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- MONTERO, F. (1960). *Parménides*. Madrid: Gredos.
- MONTERO, F. (1971). *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*. Madrid: Gregorio del Toro.
- MONTERO, F. (1987). *Retorno a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos.
- MURILLO, I. (2014). El fundamento trascendente de la ciencia. En A. Villar y A. Sánchez (eds.) *Una ciencia humana: libro homenaje a Camino Cañón Lloyes* (pp. 335–344). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- NUSSBAUM, M. (1988). Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume*, pp. 145–184.
- NUSSBAUM, M. (1998). Capacidades humanas y justicia social. En J. Riechmann (coord.) *Necesitar, desear, vivir* (pp. 43–104). Barcelona: Libros de la Catarata.
- NUSSBAUM, M. (2000). *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286>
- ORTEGA Y GASSET, J. (2009). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En *Obras completas* (Vol. IX (1933–1948)). Madrid: Taurus.
- RAD, G. von. (1972). *Teología del Antiguo Testamento* (Vol. I). Salamanca: Sigueme.
- REINER, H. (1972). Entschluss. En *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 2, pp. 547–548). Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.
- ROSS, R. D. (ed.) (1960). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. (1986). *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae.
- SCHELER, M. (1971). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- SEN, A. (1989). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- SEN, A. (1996). Capacidad y bienestar. En M. Nussbaum y A. Sen (coord.) *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SEN, A. (2000). *Desarrollo como libertad*. Barcelona: Planeta.
- SNOW, C. P. (1977). *Las dos culturas y la revolución científica*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ZUBIRI, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.



# Index

- A**  
Academia de Atenas 140  
Adrasto de Afrodisias 52  
Alejandro de Afrodisias 50  
Alejandro Magno 21-ss, 121  
Formación de Alejandro  
Magno 28-38  
Muerte de Alejandro Magno 43  
*Agon* 64  
Agustín de Quevedo y Villegas 226  
*Almagesto* 147  
Alonso Briceño 224-ss  
Amartya Kumar Sen 264  
Ambrosio de Milán 133-ss  
Amonio Sacas 150  
*Anacoresis* 105  
Anima 139  
Antonio de Nebrija 222  
Antonio Suárez de Urbina 229  
Apolonio de Tiana 107  
Aristocracia 10-13  
Arquitas de Tarento 73, 120  
Arriano 23, 25, 32, 41  
*Ascesis* 105, 122  
Asclepigenia 155  
Asinio Polión 174  
Atanasio de Alejandría 103  
Átomos 193-195  
*Áulos* 78
- B**  
Bartolomé de las Casas 207  
Biohermenéutica 253-ss
- C**  
Caracciolo Parra León 238  
Carácteres del alma 76  
*Chorismos* 97-98  
Ciencia alejandrina 149-ss  
Cilón de Crotona 105-106
- Clasificación de la Ciencia 50  
Conquista de América 207-208  
Copérnico 186-ss  
Coro trágico 61-ss  
Coros femeninos 67-68  
Crotona 119  
Curcio Rufo 23
- D**  
Democracia 4-5  
Deseo deliberativo 261  
Diódoro 23  
Diógenes de Sínope 122  
Dioniso 93  
*Docta Ignorantia* 187
- E**  
Edad de Oro 117  
Educación musical 73-ss  
Eleusis 118  
*Embóloma* 64  
*Enéadas* 126  
*Epítome* de Justino 23  
Escuela de los *Harmonikoi* 74  
Esparta 6, 12, 75  
*Ethos* musical 79, 81-85  
*Eunomía* 9
- F**  
Filolao 96  
Filón de Alejandría 133-ss  
Filosofía helenística 135-ss  
Formación de príncipes 22  
Formas de Estado y de gobierno 3  
Francisco José de Urbina 229
- G**  
Gadamer 261  
Galileo Galilei 185  
*Gaudium* 137
- Giordano Bruno 185
- H**  
Hades 92-93  
Hipacia de Alejandría 145-ss  
*Historíai* 69
- I**  
Idolatría 208-210, 218  
Inmanentismo 140-142  
Isócrates a Fillipo 36-37
- J**  
Jámblico 94, 103, 120  
Juan Ginés de Sepúlveda 207-ss  
Juvenal 172-173
- K**  
*Koinós bios* 115-116, 123
- L**  
*La República de los Atenienses* 8  
Leónidas 22, 25, 26  
Lisímaco 22  
*Los Analíticos* 54-56  
Lucano 176
- M**  
Macrobio, 181  
Manilio 176  
Manuscritos de Lucrecio 198-203  
*Miasma* 94  
Mito de Er 98-99  
Mito de la Caverna 99  
Mito de Prometeo 117  
Monoteísmo aristotélico 210-211  
Música 80-81  
Moral en la música 77

<b>N</b>	<i>Phonai pirrónicas</i> 213	Sinesio de Cirene 147-ss
Naturalismo 253-ss	<i>Physis</i> 253	Solón de Atenas 5-6
Neoplatonismo 115-ss, 149	Pitágoras 94-95, 103, 106	Sosípatra 154
Nicolás de Cusa 187	Pitagorismo 96-97, 115-ss	<i>Suda</i> 146
<i>Nous</i> 138	Plotino 103-ss, 106, 123	<i>Summum bonum</i> 136
	Plutarco, biógrafo de Cicerón 166	<i>Synousía</i> 110, 119
<b>O</b>	Porfirio 103	<b>T</b>
<i>Oikos</i> 67, 115, 263	<i>Prisci philosophi</i> 190	Técnica 255-258
Oligarquía 3-10, 17-18	<i>Proairesis</i> 260	<i>Telos</i> 136
Clases de Oligarquía 14-15	Proclo 95	Timón de Atenas 122
Oligarca 7-9		Tomás Valero Torrellas 227
Orfeo 91-92	<b>R</b>	Tradición ciceroniana 165-ss
Orfismo 91-ss	Reencarnación 93-94	Tradición de Lucrecio 185-ss
<i>Organon</i> 49-50	<i>Rheseis</i> 70	Trogo Pompeyo 23, 25, 30
Ostracismo 9	Revelación 140	
<b>P</b>	Ritos órficos 93	<b>U</b>
Pablo de Tarso 213-218	Rodolfo Agrícola 222	Universidad de Santa Rosa de Caracas 228
<i>Paideía</i> 11, 13, 134, 149		Utopías 118
Educación tradicional 74-75	<b>S</b>	
Patriarca Cirilo 146	Séneca 175	<b>V</b>
<i>Pátrios politeía</i> 10	<i>Serapeum</i> de Alejandría 153	Verdad práctica 258-259
	<i>Siglos oscuros</i> 116	

This book is an enquiry into memory in the Western world. Specifically, memory is the framework of culture, because it links the present to the past - or tradition - and projects it into the future. For this reason, any work focusing on memory involves a double challenge: (1) to reveal the origin of concepts and (2) to glimpse the course of thoughts.

This is the case of the present volume, in which the authors make several tastings of Europe's intellectual heritage, by taking into account both the Greek origin of this legacy and its relevance for understanding the European philosophical heritage.

In particular, these papers focus on the Aristotelian tradition, the true keystone of Europe, and on other currents of thought that have also played an essential role in the intellectual evolution of the Old Continent. In the latter field, there are contributions, for instance, on philosophical-religious traditions such as Orphism or on certain fundamental aspects of Neoplatonism both in the Classical World and in Christian authors.

The volume concludes with various works on the survival of these intellectual trends from the Renaissance to the present day. Consequently, this work offers the opportunity to delve deeper into some of the aspects that define Western civilisation, observed both from its origin and its evolution over the centuries.

The volume contains papers in Spanish, Portuguese, Italian, and English.

ISBN 978 90 272 0929 0



9 789027 209290

John Benjamins Publishing Company